14
I
15

Ex Bibliotheca
majori Coll. Rom.
Societ. Jesu

47. 5. 30.
47 47
C C
30 10

[illegible]

SELECTÆ QUÆSTIONES THEOLOGICÆ.

TOMUS SECUNDUS.

DE

ENTE SUPERNATURALI.

Auctore P. JOANNE GUILLEMINOT, *Mombarræo, Societatis* JESU, *Sacræ Theologiæ Doctore, ac Profeſſore.*

Biblio· Soc· Coll· Rom· Jesu

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

DIVIONE,
Apud JOANNEM RESSAYRE,
Typographum & Bibliopolam,
è regione Collegii.

M. DC. LXXXII.
Cum Superiorum Facultate.

INDEX

QUÆSTIONUM ET SECTIONUM.

TOMI SECUNDI.

SECTIO PRIMA.

De Ente Supernaturali in genere.

Sectio. I. Quid ſit Ens Supernaturale, *pag.* 2
Sect. II. Solvuntur objectiones. 7
Sectio III. Referuntur ac refelluntur quædam ſententiæ, præcedenti doctrinæ oppoſitæ. 17
Sectio IV. Duæ aliæ ſententiæ refelluntur 37
Sectio V. An impoſſibile fuerit hominem ſine ullo dono ſupernaturali creari. 49
Sectio VI. De Supernaturalibus quoad modum. 53

QUÆSTIO SECUNDA.

De Gratia habituali ſeu ſanctificante, 7

Sect. I. Quid ſit Gratia habitualis, ſeu ſanctificans 85
Sect. II. An & quomodo Gratia habitualis homines filios Dei adoptivos, & hæredes conſtituat. 66
Sect. III. Quænam Dei præſentia Gratiæ habituali ſit annexa. 70
Sect. IV. Solvuntur objectiones. 77
Sect. V. An Gratia ſanctificans diſtinguatur realiter ab habitu charitatis, 81

ä

Sect. VI. An gratia ſit remiſſiva peccati; & an cum eo ſtare poſſit. 88
Sect. VII. Solvuntur objectiones. 96
Sect. VIII. In quo conſiſtat ratio peccati actualis & qualiter gratia ipſi ſit oppoſita, 101
Sect. IX. Expenditur mens ſanctorum Patrum circa rationem conſtitutivam peccati. 113
Sect. X. Solvuntur adverſariorum rationes. 118
Sect. XI. In quo conſiſtat peccatum habituale, & qualiter illud per gratiam deſtruatur. 128
Sect. XII. An poſſit peccatum remitti ſine infuſione gratiæ & ſine retractatione peccatoris. 136

QUÆSTIO TERTIA.

De Gratia actuali. 143
Sect. I. AN omnis gratia diſputationi Patrum ſubjecta, ſeu ad ſalutem utilis, debeat eſſe in entitate ſupernaturalis. 144
Sect. II. Solvuntur objectiones. 156
Sect. III. Per quid fiat determinatio gratiæ ad cauſandum actum qui ex ea ſupernaturalitatem accipit. 162
Sect. IV. Solvuntur objectiones. 166
Sect. V. Quid ſit, & an detur nullique unquam deſit gratia ſufficiens. 183

QUÆTIO QUARTA.

De objecto formali & ultimato fidei.

Sect. I. QUodnam ſit objectum formale fidei. 190
Sect. II. In quid ultimò reſolvatur aſſenſus fidei 195
Sect. III. Oſtenditur in allata reſolutione fidei, nullum eſſe neque circulum, neque progreſſum in infinitum, neque petitionem principii. 202

Sect. IV. Solvuntur objectiones. 213

Sect. V. Expenduntur ac refelluntur quædam ſententiæ prædictis contrariæ. 221

Sect. VI. Aliæ ſententiæ contrariæ refelluntur. 240

Sect. VII. An & per quid revelatio ſit evidenter credibilis. 254

Sect. VIII. An ad fidem abſolutè neceſſarium ſit ut objectum fidei proponatur cum motivis evidentem credibilitatem conſtituentibus. 266

QUÆSTIO QUINTA.

De actu fidei.

Sect. I. An aſſenſus fidei ſit abſolutè certus, & omni ſcientifico firmior. 279

Sect. II. Solvuntur objectiones. 286

Sect. III. An aſſenſus fidei à revelatione ad rem revelatam ſit diſcurſivus. 301

Sect. IV. Solvuntur objectiones. 309

Sect. V. An ratio formalis fidei ſe extendat ad concluſionem quæ ſequitur ex duabus revelatis, aut ex una revelata & altera evidenti. 324

Sect. VI. Solvuntur objectiones. 345

QUÆSTIO SEXTA.

De Spe Theologica 354

Sect. I. Quodnam ſit objectum materiale Spei. 355

Sect. II. Solvuntur objectiones aſſerentium Deum ſimul & viſionem ejus eſſe objectum materiale ſpei. 362

Sect. III. Solvuntur objectiones ſententiæ aſſerentis ſolam viſionem Dei eſſe objectum materiale ſpei. 368

Sect. IV. Quodnam ſit objectum formale

Spei Theologicæ. 372
Sect. V. Solvuntur objectiones. 375
Sect. VI. An poſſimus ſperare beatitudinem ex noſtris meritis. 383
Sect. VII. An poſſimus ſperare beatitudinem alteri per actum ſpei Theologicæ. 386
Sect. VIII. An ſpe noſtræ inſit certitudo, & quanta. 391
Sect. IX. An ſpes maneat in Beatis. 396
Sect. X. An timor ſit actus ſpei. 405
Sect. XI. De peccatis ſpei oppoſitis. 412
Sect. XII. An poſſit Deus alicui revelare ſuam damnationem ob peccata futura. 418
Sect. XIII. Solvuntur Objectiones. 429
Sect. XIV. An is cui facta eſſet revelatio damnationis ſperare aut deſperare poſſet. 437

QUÆSTIO SEPTIMA.

De Charitate Theologica. 445

Sect. I. Quodnam ſit objectum formale Charitatis Theologicæ. 446
Sect. II. Solvuntur Objectiones. 454
Sect. III. De objecto materiali charitatis Theologicæ. 461
Sect. IV. An charitas habeat rationem veræ amicitiæ erga Deum. 465
Sect. V. Solvuntur Objectiones. 470
Sect. VI. An, quomodo & quando homo teneatur Deum diligere ſuper omnia. 480
Sect. VII. De augmento charitatis. 485
Sect. VIII An charitas poſſit imminui; & quomodo corrumpatur. 500
Sect. IX. An Charitas in via poſſit eſſe æquè perfecta atque intenſa, ſicut in patria. 507

SELECTÆ QUÆSTIONES THEOLOGICÆ.

SECUNDA PARS.

DE ENTE SUPERNATURALI.

POST ſpectatum ſecundùm ſe Deum, ſeu quoad eſſentiam, attributa, & perſonas, Theologia ipſum conſiderat ut principium eorum quæ ad extra produxit. Et quia inter illos effectus, ſupernaturalia ſuperiorem locum tenent, magíſque auctoris infinitam virtutem produnt, ad illa potiſſimùm Theologiæ conſideratio ſe extendit. Quare hîc agendum de ente ſupernaturali. Et primò quidem de illo in genere; deinde in particulari de ſpecialibus entibus quæ ſub illo univerſali genere continentur.

QUÆSTIO PRIMA.

De Ente Supernaturali in genere.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit Ens Supernaturale.

1. UT rectè quæſtio inſtituatur, ſciendum eſt haberi quidem de ente ſupernaturali conceptum qui ei certò, & neceſſariò convenit, ſed illum ita conſtantem conceptum eſſe tantùm deſcriptivum. Id autem de quo controverſia eſſe poteſt, eſt quænam ſit ratio primariò conſtitutiva ſupernaturalitatis, ex qua fluit omnis proprietas entis ſupernaturalis, & quidquid ei, quà tali, neceſſariò convenit.

2. Conceptus ille certus, & ab omnibus receptus eſt, quòd ens illud, quod dicitur ſupernaturale, ſuperet omnem virtutem, & exigentiam naturæ, ita ut nulla ſubſtantia creata illud poſſit aut efficere, aut mereri, aut illud quaſi ſibi debitum poſtulet: ſed tantùm ad illud aut habendum, aut producendum, à Deo elevari poſſit. Et per ſe patet hanc notionem non dari per aliquid maximè intimum rei. Nam hoc poſito quod ita ſuperet vires

naturæ, quæri poteſt unde habeat quod taliter illas ſuperet. Et ſic propoſita quæſtione.

3. Dico primò, Id quo ens in ſubſtantia ſupernaturale excedit omnem naturæ vim, & conſtituitur in eſſe ſupernaturalis, conſiſtit in hoc quòd tale ens poſſeſſionem Dei, & unionem immediatam cum eo ut in ſe eſt, aut formaliter conſtituat, ut unio hypoſtatica & viſio beatifica, aut ad talem poſſeſſionem unionémque diſponat, ut habitus actúſque virtutum infuſarum, & omnia dona ſupernaturalia, atque auxilia; quæ de ſe ad viſionem Dei obtinendam ordinantur, & ad eam promerendam ſufficientiam aliquam, ſaltem remotam conferunt, ita-ut homo talibus inſtructus donis, atque auxiliis, ſi conformiter ad ea agere velit, iiſque ulteriùs ſemper, atque ulteriùs correſpondere, neque ex parte ſua deeſſe, ad illam tandem viſionem ſit perventurus. Ita multi Theologi.

4. Probatur primò ex ſcriptura, quæ dona Dei & bona ſupernaturalia per ordinem ad participationem aliquam divinitatis explicat. 2. Petr. 1. *Maxima & pretioſa nobis promiſſa donavit, ut per hac efficiamini divinæ conſortes naturæ.* Et 1. Joan. *Ut ſocietas noſtra ſit cum Patre & Filio ejus Jeſu Chriſto.*

5. Probatur ſecundò ratione morali, quia poſſeſſio Dei quâ ens creatum vel fiat Deus, vel Deo, ut in ſe eſt viſo, fruatur, debet eſſe effectus dignationis divinæ. Hæc autem dependentia à dignatione Dei ſupponit talem poſſeſſionem, atque unionem non poſſe ab ullo ente creato obtineri abſque eo quòd tale ens à Deo ſupra vires omnes ſibi proprias, ſuæque naturæ exigentiam elevetur. Itaque poſſeſſio illa atque unio cum Deo, ut in ſe eſt, eſt aliquid quod per ſe vires omnes naturæ etiam creabilis ſuperat, & ſupernaturalitatem primariò conſtituit. Unde & quæ cum illa connexionem habent, ſunt quoque naturæ ſecundum ſe impoſſibilia.

6. Probatur tertiò, quia ex natura rei, quod convenit omnibus ſpeciebus ſub aliqua ratione generica contentis, per ſe convenit rationi illi genericæ. Atqui omnibus ſpeciebus participationis, ſeu unionis immediatæ cum Deo ut in ſe eſt, convenit ſuperare abſolutè & ſimpliciter omnes vires, & exigentiam omnis naturæ creatæ, aut creabilis: & excellentia ipſa talis participationis atque unionis eſt cauſa ejuſmodi exceſſûs. Ergo tale participationis atque unionis genus eſt id quod per ſe excedit omnem vim naturæ creatæ, aut creabilis, quódque fundat habitudinem ad ſupremam, & increatam cauſam, ac

proinde quod primariò ſupernaturalitatem in ſubſtantia conſtituit. Major per ſe patet, quia cum ſpecies omnes ſimul ſumptæ exæquent, & exhauriant genus, quidquid illis omnibus convenit, generi per ſe atque adæquatè ſumpto convenit, & nulla ex parte ei deeſſe poteſt. Minor probatur, quia participatio Dei ut in ſe eſt, ſeu unio immediata cum illo per ſe ſumpto, vel eſt ſubſtantialis, ut in Chriſto; vel accidentalis, ut in beatis Deum videntibus. Utraque autem ratione ſuæ excellentiæ ſuperat omnes vires naturæ creatæ, aut creabilis, & Deum reſpicit ut cauſam ſui particularem, communicantem ſe ultra omnem exigentiam ſubjecti uniti, aut videntis. Ergo talis exceſſus ſupra vim omnem naturæ, etiam creabilis, & habitudo ad Deum ut cauſam particularem, convenit omnibus ſpeciebus participationis, atque unionis immediatæ cum Deo.

7. Hujus ſyllogiſmi minor probatur, quia primò quidem quod attinet ad unionem hypoſtaticam, ipſa eſt res maximè divina: & ſi quod eſt bonum naturæ maximè perfectivum ſupra omnem ejus exigentiam, & quod à Deo ſolo produci poſſit, id præ aliis omnibus convenit tali unioni, quâ nihil abſolutè melius extra Dei eſſe neceſſarium dari poteſt. Negari autem non poteſt Deum, cujus omnipo-

tentia eſt infinita, aliquid poſſe quod ſuperet omnem naturæ ſeu ſubſtantiarum creabilium exigentiam. Quoad viſionem autem beatificam, excellentia ejus ſupra omnis ſubſtantiæ creatæ, aut creabilis naturales vires probata eſt tom. 1. quæſt. 4. ſect. 1. ex ſcriptura, & Patribus, nec non rationibus, in quibus hoc præcipuum eſt quòd cum naturaliter objectum cognitum ſit in cognoſcente per cognitionem ejus ſecundum modum cognoſcentis, impoſſibile ſit omni ſpiritui creato tranſcendere naturaliter modum cognoſcendi ad ſimilitudinem entis potentialis, ſicut impoſſibile eſt homini tranſcendere modum cognoſcendi ad ſimilitudinem entis corporei, ſeu cum aliqua ſimilitudine ac proportione ad res corporeas ac ſenſibiles. Hinc nullum ens creatum naturaliter poterit Deum aliter cognoſcere, quàm per modum entis potentialis. Hoc autem repugnat viſioni intuitivæ entis per eſſentiam, de cujus viſionis ratione eſt ipſum prout in ſe eſt, repræſentare.

8. Sic probata impoſſibilitate abſoluta attingendæ per ſolas naturæ vires unionis immediatæ cum Deo, ut in ſe eſt, ſequitur ea quoque omnia quæ ad aliquam unionis immediatæ ſpeciem, etſi tantùm accidentalem, in viſione Dei conſiſtentem ducunt, & ad eam obtinendam, aliquam

ſufficientiam, etiam remotam conferunt, eſſe omni naturæ creabili ſecundum ſe ſumptæ impoſſibilia, ac proinde ſupernaturalia: quia cum naturaliter impoſſibilis eſt finis, impoſſibilia quoque ſunt naturaliter media quæ de ſe ad illum finem ducunt, & ad eum obtinendum vim aliquam ſufficientem, etſi remotam conferunt. Quia igitur gratia tum habitualis, tum actualis, & omnia illa, ſaltem remotè ducunt ad viſionem beatificam, & homini ad eam acquirendam ſufficientiam aliquam conferunt, ſi nimirum velit donis, etiam non juſtificativis, ſed ad juſtificationem diſponentibus & conferentibus uti, hæc omnia in ſua entitate ſupernaturalia ſunt.

SECTIO SECUNDA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicitur primò, Amor naturalis Dei tam immediatè unit animam Deo, quàm ſupernaturalis, ſiquidem tam immediatè movetur bonitate divina propter ſe, quam ſupernaturalis. Ergo conjunctio immediata cum Deo non eſt ratio formaliter conſtitutiva ſupernaturalitatis. Ita P. Ripalda lib. 1. de ente ſupernaturali diſp. 4. ſect. 2.

2. Reſpondeo ſupernaturalitatem amo-

ris qui in ſtatu viæ exercetur, non peti, ut hæc ſupponit objectio, ex immediatione quâ movetur, ſeu cauſatur ille amor bonitate Dei propter ſe, quia iſta conjunctio non eſt cum Deo propoſito ut in ſe eſt, ſed peti ex eo quòd amor ille ducat & conferat ad acquirendam unionem immediatam cum Deo prout in ſe eſt: quæ unio in ſola patria habetur per viſionem intuitivam & per amorem à Deo ut in ſe eſt, ejúſque viſa, ac movente præſentia cauſatum. Et per ſolam ejuſmodi vim conferendi ad illam unionem, omnes actus ſupernaturales viæ, ſuam habent ſupernaturalitatem: ita-ut excellentia quæ hanc facit ſaltem remotam ſufficientiam, ſit id quod in illis per ſe ſuperat omnes naturæ ſecundùm ſe ſumptæ vires. Nulli autem actus naturales, quantumvis boni intra illud genus, ad hoc conferre poſſunt, aut aliquid habere meriti, ut poſtea oſtendetur. Unde amor naturalis, etſi non per aliud à bonitate Dei, at aliter quàm in ſe eſt propoſiti, motivum cauſatus, non eſt ſupernaturalis.

3. Inſtabis ex eodem Ripalda, Amor naturalis poteſt procedere ex viſione intuitiva Dei. Itaque per actum naturalem erit unio cum Deo ut in ſe eſt: ac proinde talis unio non eſt conſtitutiva ſupernaturalitatis.

4. Reſpondeo negando à viſione Dei

intuitiva alium poſſe procedere amorem quàm ſupernaturalem, ad quem quidem tota vis naturalis animæ concurret, ſed quia concurret cum principiis ſupernaturalibus, nempe cum lumine gloriæ, & cum Deo ut cauſa particulari talis amoris, ideo ſimpliciter, & abſolutè erit ſupernaturalis, id eſt non à ſola natura, & concurſu ei naturaliter debito procedens. Hinc ſi ponamus Deum cum homine vidente ipſum intuitivè, nolle concurrere ad amorem ſupernaturalem, dico nullo modo concurſurum, quia concurſus merè naturalis eſſet concurſus, & non eſſet, ſiquidem eſſet cooperatio ad aliquid inattingibile per vires naturales, & concurſum eis naturaliter debitum.

5. Declaratur hoc à pari in ipſa Dei viſione. Nam licet, ut homo videat Deum, nihil ex parte objecti abſolutè requiratur, niſi præſentia ejus phyſica, quæ nullibi deeſſe poteſt; quia tamen non eſt naturaliter attingibilis Deus prout in ſe eſt, ab ullo ente creato, ideo per nullum concurſum naturalem videri poteſt, & neceſſarius eſt concurſus ſupernaturaliter effectivus viſionis. Pari ergo modo, licet in homine vidente Deum, nihil ad amorem ex illa viſione aptum ſequi requiratur ex parte objecti ultra propoſitionem ejus factam per illam viſionem, quia tamen tanta re-

quiritur virtus ad efficiendum qui inde procedat amorem, quanta ut taliter Deus cognoſcatur, ideo non poterit à voluntate effici ille amor per ullum concurſum merè naturalem, ſed neceſſarium erit ut Deus tanquam cauſa particularis effectiva coagat ſupernaturaliter actione ſpeciali, ſibi elevanti propria. Et alioqui voluntas ſine actu circa Deum ut in ſe eſt, remanebit, ſicut ſine elevatione ſupernaturaliter effectiva, intellectus noſter extra patriam ſine intuitiva Dei cognitione manet: & utrobique impotentia agendi erit ob defectum concurſus ſupernaturalis, qui ſolus inactionem tolleret.

6. Objicitur ſecundò. Apud eundem Ripaldam, loco citato. Ubi Euchariſticum eſt, aut ſaltem eſſe poteſt, intrinſecè ſupernaturale: nec tamen illud creatam ſubſtantiam cum divina conjungit. Ergo ſupernaturalitas non conſiſtit in tali conjunctione. Reſpondeo objectionem falſum ſupponere, nempe quod; Ubi ex genere ſuo ſit forma Phyſicè diſtincta à re locata & loco unde ubicatio illa quæ tali modo rem corpoream in loco conſtituat, dicitur fore ita diverſa ab ubicatione naturali, ut ſit ſupernaturalis. Contra autem eſt, quia Ubi ex genere ſuo non diſtinguitur realiter, nec modaliter à re locata ut connotante locum: quod totum fieri ſine forma

phyſica ſuperaddita, conſtat ex eo quòd talis forma ſuum effectum formalem præſuppoſitura eſſet. Cum enim entitas ejus non poſſit eſſe niſi in loco, & non poſſit educi ex ſubjecto *diſtante*, neque in illo diſtante recipi, oporteret priùs natura quàm educatur, & recipiatur in ſubjecto, ſubjectum jam eſſe in loco cui per ipſam deberet applicari: quod eſt effectum formæ ipſi formæ præſupponi. Deinde effectum illum formalem ſine tali forma eſſe poſſe conſtat ex eò quòd ſi Deus talem formam deſtruat, res adhuc ibi futura ſit ubi erat, quia nulla cauſa eſt cur alibi ſit. Nec negari poteſt quin Deus illam præcisè formam deſtruere poſſit aliis omnibus conſervatis, quia alia priora ſunt ipſâ, at quod eſt prius, non pendet à poſteriori, & ipſa diſtinctio unius ab alio ſufficit ut illud ſine hoc divinitus ſaltem poſſit exiſtere. Poſito igitur quod ubicatio de ſe, & in genere, non ſit aliqua forma phyſica rei locatæ ſuperaddita, nec Ubi Euchariſticum Corporis Chriſti erit realiter diſtinctum ab illo corpore, nihílque dicet præter ipſum Corpus, & ſpecies panis & vini quas connotabit: quæ ipſæ per ſe etiam, ſicut & quævis aliæ res, erunt in loco ſuo, qui illas ambit, & tantùm connotatur ab eis.

7. At, inquies, Ubi Euchariſticum

mirabili modo Corpus Chriſti conſtituit ſub ſpeciebus: quia partes ejus penetrativè intra ſe invicem omnes includit, & ipſum totum ſub quavis parte ſpecierum ponit. Itaque debet eſſe aliquid ab illius ſubſtantia diſtinctum: quod cum omnem ejus exigentiam ſuperet, erit intrinſecè ſupernaturale.

8. Reſpondeo miracula illa non conſtitui per ubicationem, quæ illis ſuppoſitis, corpus ita affectum hîc vel illic locat: quod eſt omnino poſterius. Penetratio ergo fit per hoc quòd quantitati negatur effectus aliquis formalis ſecundarius, qui eſt actualis impenetratio partium. Replicatio autem fit per actionem virtualiter multiplicem, ſimilem ei qua res ſpiritualis tota in qualibet parte loci quem occupat, producitur: quam non diſtingui ab ipſa virtualiter multiplici exiſtentia rei, conſtat ex veriori Philoſophia non admittente entitates modaliter diſtinctas: quam doctrinam ex profeſſo probavi in ſelectis quæſtionibus Philoſophicis Phyſicis q. 2. & 3. Quia igitur ubicatio illa non diſtinguitur ab illa multiplici exiſtentia rei, quæ ipſi quoque rei identificatur, nihil erit ibi ſupernaturale niſi quoad modum.

9. Objicitur tertiò apud eundem, actio qua frigus à calore procederet, eſſet intrinſecè ſupernaturalis. Ergo ſupernatu-

ralitas non conſiſtit in conjunctione cum Deo, quæ hîc non inveniretur. Reſpondeo primò negando poſſibilem eſſe talem actionem, quia fruſtra fingitur in quolibet poteſtas obedientialis ad quidlibet, quæ eſſet in re finita, cujuſmodi eſt res omnis creata, immenſa quædam virtus ad omnia poſſibilia. Repugnat autem vis ejuſmodi, putà in oculo corporeo, ad videndum Deum: in materia prima, ad creandum Angelum, & cauſandam effectivè unionem hypoſtaticam, & ſimilia. Tantúmque verum eſt, cum aliquid habet vim inchoatam, & incompletam ad aliquem effectum, ut intellectus creatus ad videndum Deum, qui etiam continetur intra objectum talis intellectûs, quod eſt omne verum, vim illam poſſe elevari à Deo ad talem effectum: non autem quod non habet talem virtutem, elevabile eſſe, quia elevatio non dat rei elevatæ vim ad agendum, ſed eam ſupponit, ac complet adjunctivè. Dico autem in calore non eſſe vim ullam ad producendum frigus, quia calor non poteſt habere vim ad producendum ſuum contrarium, niſi quidlibet habeat vim illam extenſivè immenſam ad quodlibet, cum nihil influat in effectum, niſi in quantum continet ipſum. Quod cum repugnet conditioni finiti entis, talis virtus omnino chymerica eſt. Pluribus

impugnari ſolet hæc potentia obedientialis, ſed non eſt hujus loci de ipſa ex profeſſo agere.

10. Reſpondeo ſecundò, ſi frigus à calore procederet, actionem non fore ſupernaturalem niſi quoad modum, quia actio illa non diſtinguetur ab ente in ſe naturali, nempe ab ipſo producto frigore, juxta dicta antea.

11. Objicitur quartò, adhuc apud eundem, citato loco. Modus explicandi ſupernaturalitatem per unionem immediatam cum Deo ut in ſe eſt, vel per connexionem cum tali unione, non comprehendit ſupernaturalitatem entibus poſſibilibus communem. Nam inter poſſibilia, inquit, ſunt plura accidentia ſupernaturalia, quæ ſolas ſubſtantias rationis expertes ornare poſſunt. Ut enim Deus naturam rationalem vario accidentium ornatu ſupra exigentiam totius naturæ perficit, nihil prohibet etiam poſſe Deum naturam irrationalem alio genere accidentium, proprio naturæ irrationalis, ultra ipſius exigentiam perficere. At hæc accidentia minimè connectuntur cum unione immediata Dei ut in ſe eſt. Ergo connexio cum unione immediata Dei, nôn eſt prima rerum ſupernaturalium perfectio. Ita ille, quibus addi poteſt dotes illas gloriæ quibus beatorum corpora perficientur, ſupe-

rare omnem exigentiam naturalem corporum, ac proinde omnem abſolutè exigentiam naturalem, cùm à ſolis corporibus exigi poſſint: itaque eſſe entia intrinſecè ſupernaturalia, non tamen cum Deo immediatè, neque per ſe, neque per aliquid à ſe procedens unientia.

12. Reſpondeo negando in rebus corporeis rationem ſupernaturalitatis propriè dictæ, ſive ſupernaturalitatis in ſubſtantia, poſſe reperiri; quia ad talem ſupernaturalitatem requiritur ut excellentia rei ſit radix & cauſa formalis cur ſuperet omnem exigentiam, & activitatem totius naturæ creabilis. Unde res ejuſmodi debet eſſe perfectior ex ſe omni effectu à cauſis naturalibus producibili. Nihil autem corporeum eſt ejuſmodi, quia etſi detur aliquod accidens corporeum quod ſuperet omnem exigentiam ſubjecti, & non poſſit produci ab ullo agente naturali, tamen illud non erit æquè perfectum ac verbum noſtri intellectûs, ſeu quodvis accidens ſpirituale, etiam naturalis ordinis. Unde ratio formalis cur non poſſit produci ab agentibus naturalibus, non erit exceſſus perfectionis ſupra ipſorum vires, quia alioqui nihil poſſent æquè nobile producere; ſed peculiaris limitatio talium agentium, per quam habent vim ad alia, non ad hoc. Nam primò quidem ſpirituales

ſubſtantiæ nihil poſſunt producere corporeum niſi applicando activa paſſivis. Agentia autem corporea, ſi non ſunt viventia, non poſſunt producere tales qualitates, corporis viventis perfectivas. Si autem ſunt viventia, cum ſint corruptibilia, nihil poſſunt producere incoruptibile, cujuſmodi ſunt illæ qualitates. Quare ex peculiari limitatione cauſarum creatarum, & multarum quidem, at non omnium inferioritate, oritur illa impotentia in cauſis naturalibus ad producenda talia accidentia, non autem ex illorum excellentia, quâ ſuperent omnes naturæ adæquatè ſumptæ vires, ſintque altioris quàm illæ ordinis. Quare talia accidentia non ſunt in entitate ſupernaturalia ſecundùm uſitatam notionem ſupernaturalitatis, ſed tantùm ſupra naturam, & exigentiam ſui ſubjecti: cum quo ſtat quòd ſint multis accidentibus naturalibus, putà ſpiritualibus, minùs nobilia.

13. Confirmatur quia ſi eſſe improducibile à cauſa naturali ſupernaturalitatem conſtituit, materia prima, & Angelus, & anima rationalis haberent rationem entis ſupernaturalis, quia hæc omnia à Deo ſolo producibilia ſunt. Ergo ſi ſupernaturalitas explicetur per reſpectum ad cauſam productivam omni creata ſuperiorem, hoc debet ita intelligi, ut impotentia

tia

tia illa in cauſis creatis, proveniat formaliter ex perfectionis exceſſu ſupra omnem creabilem ſubſtantiam, ita-ut vera ſit iſta cauſalis, ideo creatæ ſubſtantiæ non poſſunt rem illam efficere, aut exigere, quia nihil efficit quidquam ſeipſo nobilius: quod non eſt verum de impotentia Angeli ad creandam materiam primam, aut animam rationalem, aut alium Angelum ſive parem, ſive inferiorem. Item nihil exigit perfectionem aut formam quæ ſit altioris ſupra ſe ordinis, cujuſmodi eſt omnis forma ſive proximè & formaliter, ſive remotè & cauſaliter uniens cum Deo ut in ſe eſt, ejúſque poſſeſſionem conferens.

14. Poſſunt adhuc contra aſſertam rationem ſupernaturalitatis afferri objectiones quæ fiunt contra impoſſibilitatem videndi Deum naturaliter, quæ ineſt omni intellectui creato, & creabili. Sed illæ ſolutæ ſunt tomo 1. quæſt. 4. ubi actum eſt de inviſibilitate Dei.

SECTIO TERTIA.

Referuntur ac refelluntur quædam ſententiæ, præcedenti doctrinæ oppoſitæ.

1. ALiqui, ut Zumel in 2. quæſt. 110. art. 4. diſp. 5. part. 2. dixerunt

ſupernaturalitatem conſiſtere in reſpectu ad Deum ut trinum, cum naturalia omnia reſpiciant tantùm Deum ut unum: Probatur hæc ſententia, quia cognitio naturalis Deum attingit prout unus eſt, ſecundùm ea quæ ipſi ut uni conveniunt, & Deus ut talis manifeſtatur à creaturis, ſi quidem illæ ſunt à ſapiente, omnipotente, bono, *&c.* Quæ omnia attributa ex natura, quæ una eſt, oriuntur. Nihil autem eſt in naturalibus entibus quod ad Deum ut trinus eſt conducat.

2. Refellitur hæc ſententia, primò quia Dæmones & hæretici Trinitatem norunt, & judicant aſſenſu in entitate naturali. Secundò, quia dantur actus ſupernaturales Deum ut unus eſt, ſeu ſecundùm ea quæ ipſi ut uni conveniunt, attingentes, ut ſunt actus fidei, quo veracitas Dei ſpectatur; actus charitatis, qui circa ſolas perfectiones Dei abſolutas verſari poteſt, ita-ut perſonas, quà plures ſunt, non attingat: Item actus moralium virtutum infuſarum, qui non habent pro objecto niſi conformitatem cum regula morum, & recta ratione. Tertiò refellitur, quia ſecundum Scotum, & multos Theologos, maximè recentiores, non implicat videri perfectiones Dei abſolutas non viſis perſonis, & tamen actus quo eſſentia, & attributa abſoluta viderentur, eſſet ſuper-

naturalis in ſubſtantia. Ergo ſupernaturalitas non conſiſtit in hoc quòd Deus ut trinus attingatur.

3. Alii ut Herrera in 1. q. 1. d. 1. Conc. 1. Joannes Vincentius relatione de gratia Chriſti q. 1. fol. 34. Curiel 1. p. q. 100. a. 1. dub. 1. §. 16. Arbella 1. p. diſp. 26. num. 9. ſupernaturalia volunt eſſe ea quæ Dei eſſentiam, aut attributa, prout ſunt in ſe, participant: naturalia verò quæ illa participant prout ſunt in alio.

4. Hic modus explicandi non probatur, quia multa ſunt naturalia quæ nihil aliud à Deo præſupponunt, unde non participant ejus perfectiones prout ſunt in aliquo alio. Talia ſunt materia prima, anima rationalis, & Angelus, quæ cum per ſolam creationem produci poſſint, à Deo ſolo pendent. Unde non erunt entia naturalia, ſi naturale conſtituitur per hoc quòd participet perfectiones Dei prout ſunt in alio.

5. Quod ſi dicas illa participare Dei perfectiones prout ſunt in alio, quia participant non qualiter in Deo ſunt, ſed qualiter ſunt in illis ipſis entibus per quandam tantùm ſimilitudinem cum eo quod in Deo eſt: idem dicetur de gratia, & aliis entibus ſupernaturalibus. Quare nunquam aſſignabitur ratio primò diſtinguens ſuper-

naturale à naturali, niſi id ponatur & exprimatur quòd poſſeſſionem Dei, ſeu participationem quâ Deus habeatur ut in ſe eſt, contineat ſive formaliter, ut unio hypoſtatica, & viſio beatifica, ſive cauſaliter, ſaltem remotè, ut actus virtutum infuſarum & gratiæ actuales quæ conferunt homini aliquam ſufficientiam ad illam viſionem ſi iis uti, & conſequenter ad eas agere velit, tandem obtinendam. Quod cum illa ſententia non dicat neque attendat ad vim illam cauſativam prædictæ unionis per quam actus multi qui Deum ſpectant prout in creaturis manifeſtatur, putà multi actus Religionis, ſunt ſupernaturales, inſufficiens eſt, nec probandus ille ſupernaturalitatis modus.

6. Ripalda citato lib. 1. de ente ſupernaturali diſp. 4. ſect. 3. affirmat proprium donorum ſupernaturalium conceptum eſſe connexionem quidditativam cum gratia ſanctificante, phyſicam, aut intentionalem, immediatam, aut mediatam, antecedentem, aut conſequentem : quibus connexionis modis comprehendit primò principia ejus acquirendæ, ut ſunt gratiæ actuales : ſecundò proprietates ejus, cujuſmodi ſunt virtutes Theologicæ, & morales infuſæ : tertiò effectus ejus, ut eſt viſio beatifica, dotes gloriæ, & alia corporea dona ſuperantia vires naturæ, quibus

Beatorum corpora perficiuntur: quintò cognitionem ipſam quidditativam gratiæ, & ſpecies quæ ſoli ipſi gratiæ naturales ſunt. Probat autem hanc ſententiam primò auctoritate ſcripturæ. Nam 2. Petri 1. ita habetur: *Omnia nobis divinæ virtutis, ſive ad vitam ac pietatem donata ſunt: per quæ maxima, & pretioſa nobis promiſſa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ conſortes naturæ.* Quibus verbis indicatur omnia dona quibus meliores reddimur, referri ad conſortium divinitatis in ipſa omnino gratia ſanctificante conſiſtens.

7. Probat ſecundò auctoritate Conciliorum, ac Patrum, oſtendentium excellentiam actûs fidei, & charitatis, aliorúmque ſimilium, quos contra Pelagianos contendebant eſſe ſupernaturales, ſolùm quia ad juſtificationem, & pietatem conducunt: quod eſt idem ſecundùm Theologos, ac habere connexionem aliquam cum gratia ſanctificante. Ex quo ſequitur connexionem cum gratia ſanctificante, eſſe excellentiam propriam rerum ſupernaturalium.

8. Probat tertiò, quia in illa connexione omnia ſupernaturalia conveniunt, & ab iis quæ non ſunt ſupernaturalia differunt: quod probat inductione omnium ſupernaturalium donorum: ídque ita vult eſſe univerſale, ut ſect. 4. contendat ip-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

ſam gratiam ſanctificantem habere ſecum connexionem Logicam, aut Metaphyſicam per unionem identitatis, & in tali connexione conſiſtere ejus ſupernaturalitatem, quia, inquit, ſi ea quæ unione reali, aut cauſalitate, aut notitia quidditativa, aut alio modo Phyſico gratiæ ſanctificanti cognata ſunt, ob illam ipſam connexionem ſupernaturalia aſſeruntur & ad gratiæ excellentiam pertinent; à fortiori illa quæ unione identitatis Logica eam excellentiam participant, ſupernaturalia cenſeri debent. Quod declarat exemplo eorum quæ materialia dicuntur. Si enim res per unionem Phyſicam cum quantitate materiales & corporeæ fiunt, à fortiori ipſa quantitas per unionem identitatis quam ſecum ipſa habet, materialis & corporea erit. Quare idem erit de gratia in ratione ſupernaturalitatis. Unde communis rerum ſupernaturalium conceptus per connexionem cum gratia ſanctificante abſtrahentem à Logica aut Phyſica connexione, conſtituetur.

9. Probat quartò, quia eſſe ſupernaturale apprehenditur eſſe quoddam elevatiſſimum, ac ſupra omnem naturam creatam, ad cognationem cum divina natura evehens: at talis elevatio fit per gratiam ſanctificantem. Quod probatur, quia D. Petrus loco citato gratiam ſanctifican-

tem ait donari *ut per illam efficiamini divinæ conſortes naturæ.* Et Catechiſmus Pii V. in materia de baptiſmo conformiter ad Tridentinum Concilium eam appellat *divinam qualitatem.* D. Cyrillus lib. 4. in Eſaïam oratione ſecunda, *formam divinam.* Dioniſius c. 2. de Eccleſiaſtica Hierarchia, *divinam nativitatem.* Et communis eſt ſenſus Theologorum ac doctorum omnium, juſtos ratione gratiæ in eam dignitatem evehi ut aliquo modo ſint Dei, & de illis verificetur, *Ego dixi Dii eſtis.* Itaque gratia eſt id quod per ſe eſt maximè ſupernaturale, & quod omnia ſupernaturalia per ipſam ſuam ſupernaturalitatem reſpiciunt.

9. Hæc ſententia non probatur, primò, quia illud non eſt principium, ac terminus, & menſura ſupernaturalitatis, quo datur aliquid nobilius in genere rerum ſupernaturalium, & magis conjungens cum Deo naturam, quæ ultra ſuam conditionem, & exigentiam elevatur. Atqui datur aliquid tale. Ergo. Major probatur, quia primum in unoquoque genere, eſt menſura cæterorum: & malè, quod excellentius eſt, æſtimatur ac definitur per reſpectum quem habet ad aliquid ignobilius ſe. Minor probatur, quia ſtando intra genus ſupernaturalium quæ ſunt hominibus Angeliſque communia, & non pro-

cedendo uſque ad unionem hypoſtaticam, lumen gloriæ & viſio beatifica ſunt aliquid nobilius gratiâ, & præſtantiorem conſtituens participationem Dei. Quod ſint aliquid per ſe nobilius, probatur, quia finis eſt omnium per ſe optimum, & melius iis quæ ad ipſum ordinantur, ſi ex natura rei eſt finis, & illa ex natura rei ordinantur ad ipſum. Atqui ex natura rei, & per ſe, gratia ſanctificans ordinabilis eſt, & de facto ordinatur ad viſionem beatificam, & propiùs etiam ad talem viſionem accedit habitus illam efficiens, ſive lumen gloriæ, quàm gratia ſanctificans. Ergo viſio beatifica eſt aliquid nobilius quàm gratia ſanctificans, ipſúmque lumen gloriæ eſt adhuc ipſâ ſuperiùs: unde gratia ipſum non cauſat niſi per moralem exigentiam, interveniente Dei munificentia, quem decet eum qui ita diſpoſitus eſt, ſic evehere altiùs, ac beare. Quod confirmatur, & declaratur, quia cum Deus juſtis retribuit præmium viſionis beatificæ propter gratiam, & opera per ipſam dignificata, non ſervat proportionem arithmeticam, veluti cum homo ſolvit mercedem operario, ſed geometricam, conſiſtentem in hoc quòd præmiatur ut Deum decet, eo modo quo rex majori compenſat præmio ſibi dicatum quàm compenſaret inferior Dynaſta. Quæ proportio non tollit

condignitatem

condignitatem operum ad tale præmium, quia ad eam ſatis eſt ſi mereantur id à tali præmiatore, tam potente, ac munifico accipere. Et hanc doctrinam tradit ipſe Ripalda diſp. 16. ſect. 6. & probat. primò ex Sancto Thoma in 2. diſt. 2. q. 1. 3. in corpore, ubi dicit juſtos non accipere à Deo præmium ſecundùm æqualitatem rei ad rem, ſed ſecundùm æqualitatem proportionis, ut quemadmodum poſuimus opus, quod ut à nobis exiſtens, aliquid conſiderabile fuit, ita ipſe liberaliter compenſet, prout ipſum decet. *Secundùm æqualitatem,* inquit, *proportionis ex condigno meremur vitam æternam. Attenditur enim æqualitas proportionis, quando æqualiter ſe habet hoc ad illud, ſicut aliud ad alterum. Non enim majus eſt Deo vitam æternam tribuere, quàm nobis actum virtutis exhibere: ſed ſicut hoc congruit huic, ita illud illi.* Id eſt, ſicut nos hoc facere laudabile & magnum fuit, ita illum decet, & conveniens eſt tantum rependere præmium. In quo Sanctus Thomas non comparat duo tantùm, nempe opus cum præmio, ſed duo jam comparata, cum duobus item comparatis, ita ut quemadmodum ſe habent duo priora ad ſe invicem, nempe homo & opus, ita ſe habeant duo poſteriora ſimiliter ad ſe invicem, nempe Deus & præmium, præſuppoſitis illis duobus prioribus, & ſervatâ non æqualitate

arithmeticâ cum ipſis, ſed proportione geometricâ, quæ jam collata confert ad ſe invicem, ac totalem ordinem ex omnibus inter ſe comparatis reſultantem facit.

11. Probatur ſecundò hoc ipſum ratione, quia quod proponitur ut præmium & bravium, debet eſſe ipſo opere, ſeu re in qua conſiſtit meritum, conſiderabilius, & melius. Alioqui non ſatis appareret Agonothetæ in pròponendis præmiis, & honorandis meritis munificentia. Et quanto ipſe Agonotheta eſt major, ac potentior, tanto debet meritis præſtantiora conſtituere præmia. Atqui viſio beatifica, & quæ ex ea conſequuntur, proponuntur à Deo, etiam juſtis & habentibus gratiam, ut præmium & bravium certantibus in ſtadio. 1. Cor. 4. & ad Philipp. 3. Et licet reſpectu eorum quibus datur tantùm ut hæreditas, nempe reſpectu eorum qui non habent gratiam niſi ſacramentalem in Baptiſmo acceptam, itémque reſpectu aliorum quatenus habent ex opere operato in aliis ſacramentis infuſam, talis viſio non habeat propriè rationem præmii, non minùs Deus ſe gerit liberaliter, & compenſat ut Deum decet, attendítque æqualitatem, non rerum, ſed proportionis, ita ut taliter compenſet qualiter convenit hominem habentem talem gratiam, à tali præmiatore compenſari, non minùs, inquam, id facit, quàm quando

compenſat opera, quia habentibus gratiam ut duo, iſto modo acceptam, tantam dat gloriam, ſeu tam perfectam viſionem, quantam daret ſi eſſet parta per opera, ſeu quantam dat habentibus talem gratiam per ſua opera acquiſitam. Quare titulus ille hæreditatis non conſtituitur per jus aliquod altius faciens majorem condignitatem cum gloria, & minuens prædictæ munificentiæ proportionem, ſed per negationem operum, ratione quorum poſſit propriè appellari præmium. Unde ſtat ſemper præmium gratiæ eſſe ipſâ gratiâ majus ac præſtantius; & gratiam habere cum illo non æqualitatem rei ad rem, ſed proportionis ad id quod Deum dare decet. Quo poſito, cùm viſio beatifica ſit eſſentiale præmium gratiæ, dicendum eſt viſionem eſſe gratiâ præſtantiorem. Et ſimiliter lumen gloriæ, quod eſt cauſa per ſe viſionis, & magis illam continet, quàm gratia, quæ non poteſt illam cauſare niſi intercedente munificentiâ præmiatoris rependentis bonum ipſâ re meritoriâ per ſe ſumptâ majus; ipſum, inquam, lumen gloriæ excellentius eſt quàm gratia, & ſupra naturæ conditionem magis elevatam.

12. Jam quòd per viſionem, & ipſâ mediante per lumen gloriæ, perfectius poſſideatur Deus, quàm per gratiam, probatur primò, quia poſſeſſio quæ ſit per viſionem

eſt formalis beatitudo, & fundamentum fruitionis, & per eam videns transformatur in Deum, juxta illud 1. Ioan 3. *ſimiles ei erimus quia videbimus eum ſicuti eſt.* Quæ omnia non conveniunt gratiæ, nec continentur in ea niſi ut in principio moraliter cauſativo, mediante motione voluntatis divinæ, quæ prædicto modo compenſare velit. Probatur ſecundò, quia participatio divinitatis per gratiam, conſiſtit potiſſimùm in hac ſimilitudine cum ſanctitate Dei, ut quemadmodum Deus non niſi bene & honeſtè agit, & ab omni malo eſt averſus, ita gratia ſit principium ad omne bonum inclinans, & ſic avertens à malò, ut homo per gratiam operando non agat niſi bene, & per eam malè non poſſit agere. Hæc, inquam, eſt participatio divinitatis, maximè intrinſeca gratiæ, & propter hanc participationem Deus ſpecialiter diligit juſtos, & per dilectionem ac complacentiam moraliter habitat in illis, & ut diligens ipſos, hoc ipſo poſſidetur ab illis: non autem aliter illis conjungitur, quaſi gratia eſſet vinculum divinitatem phyſicè uniens juſtis. Quam ſententiam ipſe Ripalda diſp. ult. ſect. 10. num. 127. vocat ſuſpectam, ſingularem, & Theologis indignam, ex qua nimirum ſequitur juſtos eſſe phyſicè Deos, ſicut quod habet albedinem eſt album, quia omnis forma phyſicè unita ſub-

jecto, dat ei phyſicam ſuam denominationem. Poſito igitur quòd gratia non faciat juſtos Dei participes, niſi præd ctis modis, nempe per ſimilitudinem cum ſanctitate Dei, inclinando ſcilicet tantùm in bonum, per moralem inhabitationem Dei ſibi in illis complacentis, & per eam quæ inde oritur Dei ut diligentis velut paſſivam poſſeſſionem, dico lumen gloriæ, & viſionem beatificam meliùs illa omnia præſtare, quàm gratiam ſanctificantem, quia non dant tantùm aptitudinem & potentiam cum inclinatione ad bonum, ſed neceſſitant ad actionem quæ eſt maximæ bonitatis, nempe ad amorem Dei, qui etſi non ſit meritorius in beatis defectu imputabilitatis, quæ oritur ex libertate, habet tamen in eminenti gradu honeſtatem, & conformitatem cum ratione, quæ ſi eſſet imputabilis per libertatem, maximè eſſet meritoria. Item non tantùm hoc habent illa principia quòd iis utens non poſſit male operari, ſed habentém faciunt neceſſariò poſitivè averſum ab omni malo, ſiquidem odium omnis mali virtualiter ſaltem & æquivalenter eſt incluſum in perfecto amore Dei, cujuſmodi eſt beatificus quem illa cauſant. Præterea Deus potiori jure diligit beatum, cui communicavit lumen gloriæ, & viſionem ſui, quique ipſum ita perfectè diligit, quàm viatorem exiſtentem præcisè in ſtatu gra-

tiæ, quia quod excellentius & melius eſt, ab eo magis diligitur. Quòd ſi gratiæ id quaſi proprium attribuitur, quòd reddat Deo charos, id intelligitur hoc ſenſu quòd ab ipſa ſit prima cauſalitas & motio, qualis poteſt eſſe ex parte noſtri, ſive potiùs ab ipſo Deo in nobis, ad promerendum ejus in nos amorem, inquantum ſcilicet per gratiam reddimur Dei amore digni, cùm antea non eſſemus digni: ſed non debet illud hoc ſenſu intelligi, quòd nihil ſuperveniens gratiæ reddat amabiliores quàm ipſa gratia, neque amabilitati per eam conſtitutæ aliquid majus addi poſſit, quia ad hoc neceſſarium eſſet ut nihil daretur gratiâ excellentius, nec magis inclinans ad bonum, nec efficaciùs avertens à malo: quod omnino eſt falſum. Et hinc Deus etiam potiori jure inhabitat in beatis inexiſtentiâ morali, quàm in juſtis non beatis, itémque magis poſſidetur ab illis, cum hæc inhabitatio & velut paſſiva poſſeſſio conſtituatur per amorem & complacentiam, quæ eſt major circa beatos. Quare abſolutè major eſt & perfectior participatio divinitatis per lumen gloriæ, & viſionem beatificam, & amorem inde ſequentem, quàm per gratiam præcisè ſanctificantem. Et hinc ulteriùs ſequitur non bene, nec ſatis explicari ſupernaturalitatem luminis gloriæ, & viſionis beatificæ, & amoris beati-

ſici ipſis proportionati per connexionem cum gratia ſanctificante, quia quod excellentius eſt, & excellentiorem Dei poſſeſſionem, ac fruitionem conſtituit, meliùs per ſe ſupernaturale aſſeritur, quàm per reſpectum & connexionem cum alio minùs excellenti dono, & inferiorem conſtituente participationem Dei.

13. Quòd ſi ſtando intra ſupernaturalia quæ ſunt puris creaturis communia, dantur aliqua quorum ſupernaturalitas non bene explicatur per connexionem cum gratia ſanctificante: multo magis ſi ſupernaturalitas ſumatur univerſaliùs & abſtractiùs, dabitur aliquid cujus ſupernaturalitas minùs adhuc bene conſtituatur in eadem connexione cum gratia ſanctificante, quæ reſpectu talis boni adhuc excellentioris & infinitè præcellentis, ignobilior ſit. Nam unio hypoſtatica ſeipſa eſſentialiter ſumpta, eſt omnium extra Deum poſſibilium excellentiſſimum opus, ac proinde per ſuam eſſentiam, ſeu per unionem immediatam, & ſubſtantialem cum Deo, præciſis omnibus aliis, maximè eſt ſupernaturalis. Verum quidem eſt ei deberi ſummam gratiam ſanctificantem, & eam per ſeipſam maximè ſanctificare, reddendo impeccabilem naturam quam unit perſonæ divinæ, & exigendo viſionem beatificam, efficiendo dignam cultu latriæ: ſed iſta omnia ſunt tan-

tùm effectus ſecundarii illius unionis, quibus non cogitaris poteſt concipi hoc quo nihil eſt majus, nempe unio cum Deo in identitatem perſonæ, faciens hominem Deum, & filium Dei naturalem. Perinde igitur eſt cùm ipſa dicitur ſupernatnralis per connexionem cum gratia, ac ſi quis beatitudinem conſtituat formaliter ac differentialiter non in poſſeſſione Dei, ſed in aliquibus ejus planè accidentalibus complementis.

14. Refellitur præterea illa ſententia, quia ipſius gratiæ ſupernaturalitas malè conſtituitur in connexione logica per unionem quam gratia habeat cum ſeipſa, quia abſolutè connexio duo dicit, phyſica quidem connexio, duo realiter diſtincta; metaphyſica autem, ſeu logica, duo formaliter ac virtualiter diſtincta, ſicut eſt differentia cujuſque rei, & quævis proprietas ejus, putà rationale ac riſibile. Quia igitur inter rem quamlibet & eſſentiam ejus non eſt diſtinctio formalis, putà inter hominem & animal rationale, cum ſint tantùm duo conceptus formales ejuſdem conceptûs objectivi, unus implicitus, alter explicitus: nihil habet connexionem cum ſeipſo, & connexio per identitatem in iis quæ etiam formaliter ſunt idem, eſt aliquid per ſe implicans, ſicut diſtinctio inter idem & ſeipſum, etiam formaliter idem. Quare incongruè

dicitur gratia eſſe ſupernaturalis per connexionem cum ſeipſa, ſicut ſi homo diceretur rationalis per connexionem cum ſeipſo.

15. Atque ex his argumentis ſolutio habetur ad rationes Ripaldæ. Nam ad id quod dicit, connexionem cum gratia eſſe aliquid omnibus ſupernaturalibus commune, & diſtinctivum eorum à non ſupernaturalibus, reſpondendum in ipſa gratia non dari talem connexionem, & ipſam non eſſe primum, neque præcipuum in multis ſupernaturalibus, nempe in lumine gloriæ, in viſione beatifica, & amore item beatifico, & maximè in unione hypoſtatica, quæ ante illam connexionem, etiam ſecundùm nos, rationem ſupernaturalitatis habent multò meliùs quàm per ipſam. Præterea ex prædictorum præeminentia, & exceſſu excellentiæ ſupra gratiam, refellitur illa alia ratio quâ dicit gratiam eſſe id quod eſt elevatiſſimum inter omnia quæ naturam ſupra omnem ſuam exigentiam evehunt. Itaque nulla firma ratione ſubſiſtit ejus ſententia.

16. Ad authoritatem ſcripturæ & Conciliorum, concedo rectè argui ſupernaturalitatem donorum quæ ad pietatem & juſtificationem conferunt, ex eo quòd ad habendam gratiam conducant: ſed nego habitudinem illam & connexionem cum gratia præcisè ſanctificante, eſſe id per quod maximè,

& univerſaliter omnium ſupernaturalium ratio intelligitur, cùm, ut dictum eſt, unionis hypoſtaticæ, & viſionis beatificæ ſupernaturalitas ſine hac connexione priùs & meliùs, quàm per ipſam intelligatur, & ipſa dona quæ ad gratiam ſanctificantem conferunt, meliùs etiam omnem naturæ exigentiam ſecundùm nos ſuperent per hoc quòd ducunt ad immediatam participationem Dei ſecundùm ſe, quæ ſit per viſionem, quàm per hoc præcisè quòd ad gratiam ſanctificantem conferunt, cùm ipſius etiam gratiæ ſupernaturalitas non meliùs quàm per cauſalitatem quam habet in illam ipſam participationem & viſionem, quæ eſt ipſâ gratiâ multo præſtantior, innoteſcat.

17. Alia eſt recentiorum opinio apud Ripaldam citatâ diſp. ſect. 2. non poſſe unam aſſignari rationem ſupernaturalitatis abſolutè ſumptæ, quia radix & cauſa rationis illius in qua omnia ſupernaturalia conveniunt, nempe quòd ſuperent omnes vires & exigentiam omnis naturæ creatæ, aut creabilis, non una eſt, ſed omnino varia in diverſis. Idque declarari poteſt à contrario, quia ſi quæritur quænam ſit radix & cauſa naturalitatis ſumptæ prout opponitur ſupernaturalitati, ſeu conſiſtentis in eo quòd nihil in re aliqua includatur quod ſit ſupra vires, aut exigentiam cauſarum naturalium,

non una omnino eſt, ſed totuplex quot ſunt ſpecies perfectionum naturalium, quibus res creatæ ſecundùm ſuam propriam exigentiam complentur.

18. Hæc ſententia quoad aliquid probatur, & ſimpliciter impugnatur. Nam verum quidem eſt ſupernaturalitatem cujuſque rei in differentia ejus ultima potiſſimùm conſiſtere, cùm talis differentia ſit id quod in illa re nobiliſſimum eſt, & negari non poſſit rem quæ eſt ſupernaturalis, hoc maximè habere per id quod eſt in ipſa nobiliſſimum. Verùm quia illa ſupernaturalitatis explicatio parum notitiæ ingenerat, dum nimirum recurritur, non ad naturam unius rei, quod jam non multum lucis afferet, ſed ad totidem naturas quot ſunt ſupernaturalium rerum ſpecies, nihil in eis diſtinguendo unde proveniat ille exceſſus quo ſuperant exigentiam omnis ſubſtantiæ creabilis; non eſt dubium quin ſi poſſit ab illis omnibus quæ ſupernaturalia ſunt, abſtrahi aliqua communis ratio, ſaltem analogicè una, per reſpectum nimirum ad unum, etſi illa non ſit in ſingulis ſpecialiter differentialis, modò tamen ſit ejuſmodi, ut ex ipſa ſecundùm noſtrum concipiendi modum congruè inferatur ille exceſſus; non eſt, inquam, dubium quin ſit melius talem aſſignare rationem, quàm reſpondere nullam eſſe ejuſdem exceſſûs determinatam

rationem, & illam eſſe ex ſingulis ſupernaturalium rerum ſpeciebus ac naturis petendam: quod plane non ſatisfacit, & nihil propriè docet. Atqui allata eſt una ejuſmodi ratio ab omnibus entibus ſupernaturalibus abſtracta, & analogicè una, nempe per reſpectum ad unionem immediatam cum Deo, & per eam rectè ſecundùm nos explicatur quare ea quæ ſupernaturalia ſunt, ſuperent exigentiam omnis ſubſtantiæ creabilis, quia nimirum entibus potentialibus, & infinitè à ſupremo divinitatis gradu diſtantibus, non convenire poteſt per proprias ipſorum vires id quod in cauſa ſui principali requirit identitatem ordinis cum ipſo Deo cujuſmodi eſt poteſtas attingendi ipſum immediatè ut in ſe eſt, cujus rationis congruitas ſupra eſt explicata. Ergo meliùs eſt hanc afferre rationem ſupernaturalitatis ſecundùm nos conſtitutivam, quàm recurrere ad omnes entium ſupernaturalium ſpecies, nihil in illis aſſignando aut diſtinguendo, unde prædictus exceſſus proveniat. Et ſimiliter in aſſignanda naturalitatis prout ſupernaturalitati opponitur ratione, dico meliùs ſatisfieri ſi dicatur eam conſiſtere in hoc quòd iis quæ naturalia ſunt, nec per ſe formaliter conveniat unio immediata cum Deo ut in ſe eſt, nec poteſtas eam per proprias vires acquirendi, quàm ſi ad ſingulas talium entium rationes ſpeci-

ficas, nihil ulterius aſſignando aut diſtinguendo, recurratur. Illa enim impotentia & defectus rectè & congruè conſtituit omnia naturalia infra genus entium quæ vel formaliter faciunt illam unionem, vel ad eam ducunt ac conferunt: ille autem recurſus ad ſpecificas diverſitates, etſi hoc habeat boni, quòd nihil includat falſi, non ſatis affert lucis, & nihil explicat. Debemus autem in aſſignanda ratione rei conſtitutiva aliquid aſſignare quod rem ipſam, quantùm fieri poteſt, aptè & meliùs ac congruentiùs, quàm quidvis aliud notificet.

SECTIO QUARTA.

Duæ aliæ ſententiæ refelluntur.

1. PRæter relatas ac refutatas generales de ſupernaturalitate ſententias, duæ ſunt aliæ quarum una particularem actuum, altera habituum ſimul atque actuum ſupernaturalitatem aliter explicat, quàm ſupra eſt ſtatutum. Quare illæ hîc quoque refellendæ ſunt.

2. Prima ſententia quam tenent Delugo, de fide diſp. 9. ſect. 1. Herice diſp. 48. c. 4. Koninx diſp. 5. dub. 1. & 2. Granadus diſp. 5. proœmiali ſect. 5. docet ſupernaturalitatem actuum peti ex principiis effectivis, & nihil aliud aſſignat in quo illa

ſupernaturalitatis ratio conſiſtat. Nempe dicit actum fidei eſſe ſupernaturalem, quia non poteſt ille, ſecundùm ſuam differentiam & modum quo fit ab homine juſto & utiliter ad ſalutem, fieri per ſolas vires naturæ, ſed ad ejus productionem connaturalem requiritur habitus fidei, & illuſtratio prævia ſupernaturalis, & imperium ſupernaturale voluntatis, & præterea Deus debet ſe habere ut cauſa particularis ejus, conferens id quod non poteſt eſſe ab alia cauſa principali.

3. Hæc ſententia, etſi nihil falſum dicat, deficit tamen in modo explicandi id de quo eſt quæſtio, quia non aſſignat rationem illam ob quam talis actus indiget talibus cauſis, & maximè Deo ut cauſa ſui particulari. Hæc autem ratio aſſignata eſt à nobis, & conſtituta in hoc quòd in tali actu ſit vis remotè cauſativa unionis immediatæ cum Deo ſecundùm ſe ſpectato: ita-ut ſi quis agat conformiter ad hunc actum, ad illam unionem ac poſſeſſionem ſit perventurus: quâ ratione nihil ſecundum noſtrum concipiendi modum eſt prius in illis omnibus donis ſupernaturalibus, per quod intelligantur indigere cauſa ſupra naturam elevata. Quare cùm nihil tale aſſignet illa ſententia, ídque præcisè afferat quod ſupernaturalitas relativè ſumpta, & ſecundùm vim vocis importat, meritò quo-ad hoc non probatur.

4. Multi communiter eandem ſententiam impugnant quia univerſim non bene ex principio productivo colligitur qualitas, & ſpecies actûs, ſiquidem poſſunt actus ejuſdem ſpeciei produci per principia diverſæ rationis, & à principiis ejuſdem ordinis poſſunt eſſe actus diverſæ ſpeciei: quod utrumque diverſis exemplis patet. Primum quia motus quos Angeli ſpecie diverſi cœlo imprimunt, ſunt ejuſdem ſpeciei, ſi ſunt ad ſimiles loci differentias; & duo calores quorum unus à ſole, alter ab igne ſunt producti, ſunt ejuſdem eſſentiæ. Secundum autem, quia ab intellectu poteſt eſſe aſſenſus & diſſenſus circa idem, & à voluntate amor aut odium, itémque volitio & nolitio, ſtante identitate objecti. Ergo non bene ſupernaturalitas explicatur per hoc quòd aliquid à tali cauſa principali produci debeat, nempe à Deo, & non poſſit à ſubſtantia creata niſi elevata cauſari.

5. Hæc impugnatio non valet, quia aliud eſt ſi dicatur, hoc talis eſt ſpeciei, quia eſt à tali principio: aliud ſi dicatur, hoc ob ſuam excellentiam non poteſt eſſe niſi à tam excellenti principio, nempe à Deo ut cauſa particulari, & ab habitibus infuſis ut inſtrumentis, itémque ab auxiliis ſupernaturalibus creatam ſubſtantiam elevantibus: ergo eſt præſtantiſſimum. Prima conſequentia non valet, quia idem prin-

cipium, etſi de ſe excellentiſſimum, poteſt cauſare effectus omnino diverſos, & aliquos infimi ordinis. Unde ex dependentia effectûs ab ipſo non bene colligitur ſpecies, neque nobilitas effectûs. Secunda autem valet, quia univerſaliter illud quod non poteſt eſſe niſi à cauſa nobiliſſima, ídque non quia ante ipſum non datur aliquod ſubjectum ex quo educi poſſit, quo modo materia prima & anima rationalis & Angeli ſunt à Deo, ſed quia licet detur & præexiſtat ſubjectum à quo educi poſſit, nulla alia cauſa inferior, ipſi proportionata eſt, illud, inquam, præſtat de ſe omnibus effectibus illarum cauſarum inferiorum, éſtque altioris ordinis quàm illæ ipſæ cauſæ. Impugnant autem prædicti auctores explicationem ſupernaturalitatis petitam ex reſpectu ad principia, quaſi primo modo ex talibus principiis ipſa inferretur, non autem ſecundo modo, quod falſum eſt.

6. Secunda ſententia ſupernaturalitatem actuum & habituum petit ex objecto, quod formaliter ſumptum ſemper ſit diverſum reſpectu actûs naturalis & ſupernaturalis circa idem objectum materiale. Hanc tenent Suares lib. 2. de gratia cap. 11. Vaſquez. 1. 2. diſp. 86. c. 6. & apud hos multi alii, éſtque communior Theologorum opinio. Probant eam multi, quia cùm univerſim actus ſpecificentur ab objectis,

id

id quoque debet verum eſſe de actibus ſupernaturalibus.

7. Sed facile ad rationem ita propoſitam reſpondetur, hoc ſenſu ſpecificari actus ab objectis, quòd quando objecta ſunt diverſa, actus neceſſariò differant ſpecie: ſed non quod circa idem objectum non poſſint eſſe actus ſpecie diverſi, putà ſi idem cognoſcant homo & Angelus, imo mille Angeli omnes ſpecie diverſi. Item ſi homo idem amet cum magna appretiatione, vel ſine tali appretiatione; efficaciter, vel inefficaciter: ad quæ omnia eſt liber circa idem ſibi cum indifferentia propoſitum objectum.

8. Aliter ergo ab aliis proponitur illa ratio, nempe in hunc modum. Antequam actus attingat objectum, objectum eſt attingibile, putà intelligibile, aut expetibile: & antequam taliter attingatur, eſt tali modo attingibile. Itaque antequam attingatur modo naturæ indebito, ſeu ſupernaturaliter, eſt attingibile illo modo. Quo poſito bene redditur ratio cur actus ſit ſupernaturalis, quia objectum attingit prout erat modo naturæ indebito attingibile.

9. Ad hoc reſpondeo primò in hoc diſcurſu ſupponi falſum, nempe quòd attingibilitas illa ſit objectum formale actûs, quo objectum tali modo attingitur. Nam, ut bene notat in alia materia Tannerus

diſput. prolegomenâ in Theologiam q. 3. dub. 3. id quod non cognoſcitur, non eſt objectum formale cognitionis: & quod non amatur, non eſt objectum formale amoris. Atqui attingibilitas illa neque cognoſcitur per actum cognitionis ſupernaturalis, neque amatur per actum amoris item ſupernaturalis. Nam actus fidei, verbi gratiâ, non habet pro motivo niſi auctoritatem Dei, non autem attingibilitatem illius auctoritatis per actum qui circa eam verſetur modo naturæ indebito. Item actus amoris habet pro motivo bonitatem, & excellentiam Dei, quia hoc ſolum cognoſcit qui Deum amat: unde hoc ſolum vult. Nihil enim volitum niſi cognitum. Itaque attingibilitas illa non eſt objectum formale actûs ſupernaturalis. Et univerſim id quod dicitur objectum formale ſub quo in actibus ac ſcientiis, quod non eſt aliud niſi dirigibilitas actûs, aut rei intelligibilitas, non eſt objectum propriè loquendo, quia non objicitur neque dirigitur, aut conſideratur, ſed eſt conditio in objecto materiali præſuppoſita, quæ niſi ineſſet ei, non poſſet circa illud verſari ars aut ſcientia. Poſito igitur quòd attingibilitas illa propriè loquendo non ſit objectum, male per ejus diverſitatem formalem probatur ubicumque ſunt actus ſpecie diverſi, illis ſemper præſupponi objecta formalia ſpecie diver-

ſa, à quibus proinde ſemper actus ſpecificari poſſint.

10. Dices, etſi attingibilitas illa non propriè mereatur nomen objecti, eſt ſemper ratio ſub qua actus fertur in objectum: & quotuplex eſt actuum differentia, totuplex eſt diverſitas ejuſmodi rationum, quæ ſemper ipſis præſupponuntur. Quo poſito, rectè dicitur actum talis eſſe ſpeciei, quià attingit objectum ſub tali ratione, & eſſe ſupernaturalem, quia attingit objectum pro-ut erat modo naturæ indebito attingibile. Nam hoc bene actum illum diſtinguit ab omni alio, & in primis à naturali, qui idem quoque objectum attingit, ſed ſub alia ratione, nempe quatenus erat modo naturæ debito attingibile. Contra hoc.

11. Reſpondeo ſecundò, objectum, antequam taliter attingatur, habere quidem quòd ſit taliter attingibile, ſed non habere niſi dependenter à tali principio, & per ordinem ad ipſum. Quod ut meliùs intelligatur, adverte aliud eſſe quod objectum ſit de ſe attingibile per actum intellectûs aut voluntatis, ſuæ intelligibilitati aut amabilitati conformem: aliud quòd ſit attingibile per actum, qui cum ſua illa conformitate habeat talem aut talem perfectionem ſpecificam, ſitque vel naturalis, vel ſupernaturalis, humanus, Angelicus, aut divinus. Primum quidem omni objecto de ſe con-

venit. Nam ex eo quòd res eſt, repræſentabilis eſt per conceptum ſibi conformem, ídquæ eſt conſequens ad eſſe ipſius. Secundum autem non habet res ex ſe, ſed per relationem petitam à qualitate principii. Alioqui cum idem concipitur ab homine & Angelo, differentia conceptûs Angelici ab humano non erit à natura Angeli & hominis, ſed ab objecto, quod ſuppono eſſe corporeum. Et quia res illa videtur quoque à Deo per viſionem infinitè perfectam, infinita perfectio viſionis divinæ petetur non ex perfectione intellectûs divini, ſed ex re illa pro-ut eſt attingibilis per conceptum infinitum: itaque ipſa ſub ſua illa propria ratione formali erit radix & cauſa ſuo modo illius infinitatis. Idque verum erit etiam de ipſo malo, putà de peccato Anti-Chriſti futuro, quod ideo per præſcientiam infinitè in ſe perfectam præcognoſcetur, quòd habeat in ſe attingibilitatem terminativam conceptûs infiniti. Quæ cum abſurdiſſima ſint, dicendum eſt objectum habere quidem ex ſe quod ſit intelligibile aut amabile per conceptum aut amorem ſibi conformem, ſed nihil ultra, quia nihil ultra ſequitur ex eo quod ſit tale ens, aut talem habeat bonitatem, ſeu convenientiam. Quòd autem ſit intelligibile, aut amabile conceptu aut amore qui ſint talis determinatæ ſpeciei quoad ſuam entitatem, pu-

tà quòd ſit humanus, vel Angelicus, vel divinus, dicendum eſt hoc habere ex relatione ad potentiam talem, nempe humanam, Angelicam, aut divinam. Unde & idem erit de attingibilitate per actum naturalem, aut ſupernaturalem. Itaque abſolutè ratio talis actûs effectivè petetur à potentia, formaliter autem conſiſtet in ſua propria ratione, putà in tali repræſentationis aut adhæſionis modo; qui tendentiæ modus poſtulet tale principium; & à poſſibilitate illius tendentiæ per tale principium in ejuſmodi objectum, objectum ipſum dicetur attingibile per talem actum. Confirmatur, & declaratur ulteriùs, quia non poteſt in re ignobili & infima contineri aliquid excellentiſſimum: alioqui plus eſſet in effectu ſeu conſequente, quàm in cauſa ſeu radicè. Atqui circa rem corpoream, putà circa ſolem poteſt dari cognitio ſupernaturalis ad ipſum ut objectum formale terminata, qualem habuit Chriſtus de omnibus creatis, & innumeris poſſibilibus, præter viſionem eorum in Deo. Igitur ſupernaturalitas talis cognitionis non petitur ex objecto. Minor quo-ad illud, quòd talis cognitio habere poſſit ſolem pro objecto formali, & non ſit opus ut per talem actum aliud attingatur, in quo ſol videatur, probatur quia unumquodque ens per ſe ſumptum eſt repræſentabile per quodlibet in-

telligendi principium, ita-ut dato tali principio habeat ad illud relationem repræſentabilis, & Deus ipſe, præterquam quòd omnia novit in ſeipſo, habet cognitionem quæ directè & immediatè fertur in ea omnia ſumpta in ſeipſis. Cujus rei ratio eſt quia ut oſtendi agendo de ſcientia Dei, intellectus non minùs infinitus quàm finitus, & multò potiori ratione infinitus, habet pro objecto formali per ſe repræſentabili, omne verum. Et ſic illud immediatè ac directè cognoſcere eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, & contrarium eſt defectus, ut pote limitatio cognitionis directæ, quod proinde locum non habet in Deo. Et niſi Deus res creatas etiam directè & immediatè in ſeipſis intelligeret, aliquid erit verum, & pro eo naturæ inſtanti in quo jam erit verum, nondum erit cognoſcibile à Deo, cùm tamen jam ſit à nobis affirmabile. Sumo enim determinationem Petri ad certum actum conditionatè futurum, & illum ſpecto ut priorem origine determinatione Dei ad concurrendum, quia verè cauſa creata libera determinat Deum ad concurſum: & ſic determinatio ejus eſt prior origine quàm determinatio Dei. De illa igitur determinatione ut antecedente ſuo modo determinationem Dei, ſic dico. Jam illa eſt in ſe intelligibilis, quia habet rationem formalem entis: & ſi quis de illa

ſic ſumpta diceret, Petrus ſe determinabit ad talem actum, etſi id temere eſſet dictum, eſſet tamen verum, quia diceret futurum quod reipſa futurum eſt. Deus tamen in illo priori talis determinatæ futuritionis & veritatis ejus, nondum intelligeret futuram illam determinationem ſi res non videt in ſeipſis directè & immediatè, quia poſito hoc non videbit illam niſi in ſua potentia ut determinanda, quod eſt ratione & originis ordine poſterius ad determinationem ipſam ut futuram à creatura. Non videbit, inquam, niſi ſic, quia nihil eſt in Deo prius quod habeat neceſſariam connexionem cum illa futuritione determinationis, ante quam omnia ſunt indifferentia ad illam, non tantùm in ipſa creatura libera, ſed etiam in Deo. Igitur aliquid non erit intelligibile à Deo cùm primùm erit verum, niſi quidlibet ſit ab eo directè & immediatè cognoſcibile. Poſito igitur quòd Deus rem creatam, etiam infimam, ſeipſa cognoſcat, cognitione utique infinita; poſſibilis quoque eſt circa rem merè naturalem, & infimam cognitio ſupernaturalis ad eam per ſe ſumptam directè terminata. Nam circa quòd poteſt dari cognitio divina infinitè perfecta, non implicat dari ſupernaturalem creatam finitè perfectam. Et quia ejus quod nobiliſſimum eſt, perfectio non poteſt provenire ex re infima & ignobilis ſuper-

naturalitas quæ erit in tali cognitione non petetur ab objecto ipſius: & tam id erit verum quàm verum eſt infinitatem cognitionis divinæ de tali objecto per ſe ſumpto non peti ex ipſo. Quoad hoc enim non eſt diſpariras. Et argumentum adverſariorum, ſi valeret pro uno, valeret etiam pro altero.

12. Inſtabis pro adverſariis, ſupernaturalitas viſionis beatificæ non probatur niſi ex objecto. Par autem eſt ratio de aliis actibus ſupernaturalibus. Ergo. Reſpondeo negando antecedens. Probatur enim ex propria tendentia viſionis circa tale objectum, nempe quia circa tale objectum immediatio cognitionis, & ejus ut in ſe eſt notitia, tantæ eſt excellentiæ, ut poſtulet pro cauſa principali principium ejuſdem ordinis cum ipſo objecto, quod non poteſt eſſe niſi ipſe Deus. Et hæc ratio ulteriùs aſtruitur, & ſtabilitur, quia omne aliud principium attinget Deum per modum ipſius principii, ac proinde per modum entis potentialis eo modo quo nos ſpiritualia attingimus, & repræſentamus nobis per modum corporum, quod eſt contra rationem viſionis.

13. Hic adverte etſi in probanda ſupernaturalitate viſionis interveniat conſideratio objecti, & excellentiæ ejus infinitæ, non tamen inde probari ſupernaturalitatem

niſi

niſi ſuppoſito quòd tale objectum directè & immediatè, & prout in ſe eſt, attingatur: quia alioqui circa illud idem poteſt dari notitia per diſcurſum quæ non erit cognitio ejus ut in ſe eſt. Itaque formaliter loquendo probatio ſupernaturalitatis petitur ex modo illo tendendi: qui modus eſt medius terminus ex quo à priori & per differentiam ipſius viſionis, ſupernaturalitas ejus infertur hoc pacto. Omnis actus immediatè Deum ut in ſe eſt attingens, eſt in entitate ſupernaturalis. Viſio Deum immediatè ut in ſe eſt attingit. Ergo viſio eſt in entitate ſupernaturalis.

SECTIO QUINTA.

An impoſſibile fuerit hominem ſine ullo dono ſupernaturali creari.

1. CUm fieri poſſit ut alicui negari non debeat id ad quod ex ſe jus non habet, eò quòd indigentia ejus tanta ſit, ut qui eam ſublevare poteſt, non rectè ſit acturus, niſi id præſtet; exiſtimarunt multi, nec deſunt qui cenſeant, hominis naturam ita de ſe indigam eſſe, & impotentem ad bonum, ut neceſſarium fuerit, poſito quòd Deus hominem creare vellet, aliquod ei ſupernaturale donum infundi, & gratiam concreari, non quaſi

proprietatem aut complementum ejus naturæ debitum, ſed ut ſubſidium, ac principium ſine quo homo non poſſet bene vivere, neque à vitiis abſtinere; unde homo innocens, qualis fuit in ſui creatione ante omnem ſuum actum, non potuerit à Deo infinitè bono in tam miſero ſtatu deſeri. Sic impoſſibilem fuiſſe dicunt puræ naturæ ſtatum; & gratiam, etſi non debitam fuiſſe hominis per ſe ſumpti exigentiæ, at indigentiæ negari à Deo non potuiſſe, contendunt.

2. Refellitur hæc ſententia, primò quia nimiùm affinis eſt, & reipſa conformis, etſi verbis & modo explicandi differat à doctrina aſſerentium gratiam eſſe homini naturalem, & complementum ipſi in ſua creatione debitum, quod docebat Bajus, cujus iſtæ propoſitiones à Pio V. & poſtea à Gregorio XIII. damnatæ ſunt, prima, quæ inter ſeptuaginta quinque erat ordine vigeſima, *Humanæ naturæ ſublimatio, & exaltatio in conſortium divinæ naturæ, debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda eſt, non ſupernaturalis.* Secunda, quæ erat numero vigeſima ſexta. *Integritas primæ conditionis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, ſed naturalis ejus conditio.* Nimiùm, inquam, affinis eſt illa ſententia huic damnatæ doctrinæ. Nam ideo

tantùm debitam & naturalem gratiam volebat Bajus, quia ſine ea dicebat hominem totum de ſe in malum pronum, non potuiſſe rectè agere, unde nec potuerit à Deo ante peccatum in tali indigentia deſeri. Neque enim debitam fuiſſe volunt gratiam excellentiæ hominis, quo modo collatio ipſius gratiæ non fuiſſet ſublimatio & exaltatio, ſed impotentiæ ad faciendum ſine ea bonum, & ad evitandum malum, à quo abſtinendi debuit à Deo habere poteſtatem.

3. Refellitur ſecundò, quia verè non eſt talis hominis natura, maximè ante peccatum ſpectata, ut ſit impotens ad bene vivendum, & abſtinendum à vitiis. Habet enim homo rationem quæ dictat virtutem eſſe vitio præferendam, & vitium eſſe maximum malum: unde potuiſſet homo, etſi difficulter, illud evitare. Et licet non perfectè ſine lumine gratiæ & fidei cognoſceret ſpiritualia bona & animæ mala, ſufficienter tamen cognoviſſet ad amandam virtutem, & fugienda quæ planè rationi repugnant: ac proinde in tali ſtatu à Deo relinqui potuit. Quod expreſsè docet D. Auguſtinus lib. 3. de libero arbitrio, c. 2. ubi ſic habet. *Ignorantia & difficultas, etiamſi eſſent hominis primordia naturalia*, id eſt, etiamſi Deus hominem ita condidiſſet, ut non dediſſet

ei gratiæ lumen ac vires, *nec ſic culpandus eſſet Deus, ſed laudandus*, de bono ſcilicet, non tanto, ſed verè bono. Et hæc, quæ fuiſſet, laudabilitas conditi talis ſtatûs, contradictoriè opponitur impoſſibilitati derelictionis in illo ipſo ſtatu. Quare indigentia hominis ea quidem fuit ut congrueret eum elevari, ſed non talis ut id neceſſe eſſet.

4. Refellitur tertiò, quia ſi ex defectu gratiæ in ſtatu puræ naturæ, ſecutura eſſet in homine neceſſitas ac determinatio ad malum, creatura rationalis, ſumpta ſecundùm ea præcisè quæ ipſi eſſentialia ſunt, eſſet de ſe perverſa & mala: ac proinde non poſſet à Deo produci, etiam cum gratia corrigente malignitatem ejus & determinationem ad malum, quia per ſe eſt illicitum producere principium determinatum ad malum, etſi producatur cum principio impediente effectum ejus. Unde non poteſt Deus infundere alicui habitum mendacii, etiam cum viſione beatifica, quæ ad omnis mali, ac proinde & mendacii odium neceſſitaret. Falſum igitur eſt naturam humanam eſſe de ſe determinatam ad malum, cum impotentia ad bonum: Unde nulla eſt ratio negandi ipſum poſſe à Deo ſecundùm ea præcisè quæ ipſi propria & eſſentialia ſunt, ſine ullo dono ſupernaturali produci.

SECTIO SEXTA.

De Supernaturalibus quoad modum.

1. NOn ea tantùm naturæ vires ſuperant, quæ ſunt altioris ordinis in ratione entis quàm omnes ſubſtantiæ creabiles; ſed modus etiam producendi quoſvis effectus naturales ſine certis concauſis, aut diſpoſitionibus, aut contra naturæ ordinem; itémque deſtructio eorum quæ intra naturæ ordinem à Deo ſolo pendent; hæc omnia ſunt omni creatæ atque creabili ſubſtantiæ impoſſibilia. Etenim non quævis cauſa poteſt producere quomodocunque id quod non eſt ſupra virtutem ejus: & limitatio virtutis connexam habet indigentiam diſpoſitionum in ſubjecto, & multo magis indigentiam ſubjecti, & concurſûs qui non debetur bis ad eundem effectum, cujus proinde reproductio intra naturam eſt impoſſibilis. Quare ratio ſupernaturalitatis in talibus non eſt iſta, quòd cauſa non habeat virtutem paris ordinis, ſed quòd non habeat virtutem ad quidlibet aut paris aut etiam inferioris ordinis, niſi taliter producendum, nempe cum talibus diſpoſitionibus aut concauſis, quæ non adſunt in effectione quoad modum ſupernaturali. Et formaliſſima diffe-

rentia inter utramque ſupernaturalitatem eſt, inde quidem præcellentia effectûs, hinc autem cauſæ limitatio in modo agendi, eò quòd non ſe extendat niſi ad res taliter producendas, neque concurſum exigat contra naturæ ordinem, neque quidquam poſſit deſtruere niſi per introductionem contrarii, unde nihil poteſt deſtruere aut impedire eorum quæ contrarium non habent, aut quæ de ſe à Deo ſolo pendent, qui poteſt eâ annihilare per ſolam deſitionem concurſûs. Declaratur hoc totum inductione plurium quoad modum, ſeu ſecundùm quid ſupernaturalium. Nam ratio cur ſuſcitatio mortui, aut reſtitutio oculi ſit ſupra naturam, eſt quia cauſa ſpecifica & propria talium effectuum, nempe cauſa generativa compoſiti viventis aut oculi, requirit materiam in tali ſtatu poſitam, & certis qualitatibus ac diſpoſitionibus affectam ad formas partiales educendas. Quæ omnia cùm in cadavere deſint, aut in oculo corrupto, tales effectus vim naturæ ſuperant. Ratio cur accidentia non poſſint produci naturaliter ſine ſubjecto, eſt quia omnis cauſa creata limitata eſt ad hunc agendi modum ut ex nihilo nihil faciat. Unde nunquam producit niſi compoſitum ex ſubjecto & forma. Et nunquam forma eſt totus effectus, ſed compoſitum, ſive ſubſtantiale ſive accidentale. Et cauſa

materialis per hoc eſt cauſa, quòd licet non influat in formam (hoc enim eſt proprium cauſæ efficientis quæ per hoc eſt efficiens) neceſſarium ſit illam conferre ſubjectivè ad productionem ipſius formæ, & agens non poſſit illam producere niſi adſit ſubjectum recipiens terminum formalem actionis. Ratio cur deſtructio materiæ, qualis fit in conſecratione panis ac vini, ſit naturaliter impoſſibilis, eſt quia materia à Deo ſolo pendet, & contrarium non habet, cum ſit ſuſceptiva omnium contrariorum. Quæ autem contrarium non habent, non ſunt deſtructibilia niſi à cauſa illorum productiva, per ceſſationem influxûs & actionis ad illa. Ratio cur corporum penetratio ſit etiam quoad modum ſupernaturalis, eſt quia cùm quantitati nihil ſit contrarium, & ei à Deo debeatur concurſus ad ſuum proprium effectum, qui eſt extrapoſitio partium, & excluſio alterius cujuſcunque corporis à ſui penetratione; nulla cauſa creata habet vim impediendi illum effectum formalem, niſi per productionem aut introductionem oppoſiti, & Dei eſt non negare quantitati ſuum quoad hoc qualemcunque concurſum. Ratio cur Angelis ſecreta cordis non ſint naturaliter nota abſque conſenſu ejus cujus illa ſunt ſecreta, eſt quia cùm creatura intellectualis debeat eſſe capax ſecre-

ti reſpectu cujuſcunque alterius, præterquàm reſpectu Dei, non debetur ad videnda ejus arcana ſine conſenſu ipſius, aut ſine præternaturali Dei, ſupremi omnium domini voluntate, concurſus ad talem viſionem neceſſarius.

2. Porro rationes ob quas ſupernaturalia quoad modum naturaliter impoſſibilia ſunt cauſis ſecundis, extendunt ſe ad omnes omnino tam creabiles, quàm creatas ſubſtantias propter communem omnibus creatis entibus limitationem. Et per ſe patet non niſi per deſitionem concurſûs ea poſſe deſtrui, quæ per ſe à Deo ſolo pendent: & nulli cauſæ ſecundæ deberi concurſum ad aliquid quod ſit contra generalem à Deo ſtatutum, & per ſe congruum naturæ ordinem. Unde nulla cauſa niſi ex ſpeciali Dei voluntate, ac providentia particulari, poteſt tale quid facere.

3. Hinc patet naturam, prout eſt id ſupra quod ens ſupernaturale quoad modum elevatur, eodem modo accipi, & tam latè patere, quàm naturam prout eſt id cujus vim omnem & exigentiam ens ſupernaturale in ſubſtantia tranſcendit, nempe eſſe omnem ſubſtantiam tam creabilem, quàm creatam.

4. Quod confirmatur, quia quandò Deus exiſtentiam ſuam & Chriſti divinitatem & alia revelata credibilia reddit per

opera quoad modum ſupernaturalia, neceſſe eſt illa, ſaltem collectivè ſumpta, tranſcendere vires omnis entis alterius à Deo, & ipſi ſoli eſſe poſſibilia, ſaltem miracula primi generis, quæ ſimpliciter, & abſolutè ſunt quoad modum ſupernaturalia. Alioqui non ſufficienter veritates illas atteſtaretur, &, ut ita loquar, ſigillum quo eas conſignat, non eſſet, ut Deum decet, infalſificabile.

QUÆSTIO SECUNDA.

De Gratia habituali ſeu ſanctificante.

INter ea quæ ſunt in entitate ſupernaturalia, primum omnino locum, naturæ ordine, gratia habitualis ſibi vendicat, eò quòd cæterorum ipſa ſit aut radix, aut principium illa erigens eo modo quo natura quævis ſuas exigit proprietates & accidentia. Et licet ad infuſionem gratiæ in juſtificatione hominis, quædam ſupernaturales diſpoſitiones, & media item ſupernaturalia requirantur, ut fides, ſpes, & auxilia gratiæ actualis; id ſe habet per accidens, & oritur ex deſtructo per peccatum gratiæ ſtatu, in cujus reparatione ultimò reproducitur id quod erat optimum, nempe ipſa forma ſanctificans,

ad quem effectum Deus congruè aliquam hominis ex peccati ſtatu per interna auxilia vocati cooperationem & diſpoſitionem prærequirit. In prima autem conditione ſtatûs ſupernaturalis, Deus ita rectum crearat hominem, ut gratia eſſet in eo veluti natura ſupernaturalis, cui additæ erant infuſæ virtutes, tanquam proprietates, & data ſemper fuiſſent interna auxilia, ut media neceſſaria ad agendum conformiter ad illam elevationem: ſiquidem qui dat eſſe, ſeu naturale ſeu ſupernaturale, dat conſequentia ad illud eſſe. Sequendo igitur in conſideratione & tractatione rerum ſupernaturalium, connaturalem ipſarum ordinem, ſpectanda eſt ante cætera gratia habitualis, ſeu ſanctificans, de qua erit hæc quæſtio.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit Gratia habitualis, ſeu ſanctificans.

1. ADverte primò duobus modis perfectiones Dei poſſe à creaturis participari. Primò participatione formali. Secundò participatione ſecundùm quid virtuali. Participatio formalis in eo conſiſtit, quòd eadem perfectio quæ eſt in Deo formaliter, etiam creaturæ conveniat univocè ſecundùm eundem conceptum

genericum illius perfectionis, ut verbi gratiâ, ratio ſubſtantiæ, immaterialitas, vita, ſapientia, *&c.* aut ſaltem analogicè, ut ratio entis, quæ omnia genericè ſumpta Deo ſunt communia cum creaturis, licet conveniant Deo ſecundùm aliquam rationem ſpecificam imparticipabilem extra ipſum, nempe ſecundùm rationem infinitatis, & alias cujuſque divini attributi differentias, qualis eſt in ſcientia, ipſa omnium comprehenſio per unicum actum, *&c.*

2. Participatio ſecundùm quid virtualis in eo ſita eſt, quòd in creatura ſit non illa perfectio quæ eſt formaliter in Deo, ſed aliquid in illa perfectione eminenter contentum, id eſt modo nobiliori, & ſine imperfectione cum qua eſt in creatura. Sic potentia motrix eſt participatio ſecundùm quid virtualis immenſitatis Dei, quia per illam potentiam habetur, non quidem eſſe ubique & indiviſibiliter, quod præſtat immenſitas, ſed aliquid quod in illa perfectione includitur, nempe eſſe alicubi, & applicari certo loco, quod eminenter continetur in immenſitate ſine imperfectione circumſcriptionis ac limitationis. Idem dic de duratione finita & ſucceſſiva reſpectu æternitatis, quæ eſt interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſſeſſio.

3. Adverte ſecundò inter entia creata illa eſſe nobiliora, quæ plura & minùs univerſalia participant Dei prædicata. Unde præſtant plantæ elementis, quia præter eſſe, & per ſe ſubſiſtere, participant vitam: & animalia plantis, quia cognitionem: Et homo animalibus, quia rationem entis intellectivi ſine ordine ad phantaſmata. Et hinc apparet quomodo homo & Angelus ſint creati ad imaginem Dei, quia in nulla creatura ſunt plures magíſque propriæ & formales divinæ naturæ participationes. Nam adhuc ex intelligentia ſequitur voluntas; & hæc duo ſunt ex quibus eſt in Deo, ſtante unitate naturæ, Trinitas perſonarum, cùm divinæ proceſſiones per intellectum & voluntatem earúmque potentiarum actiones fiant.

Adverte tertiò unam eandémque communicabilem Dei perfectionem poſſe intra idem participationis ſive formalis ſive virtualis genus, magis ac magis in infinitum participari. Unde entia illa creata nobiliora ſunt quæ non modò, ut dictum eſt, Dei attributa & prædicata participant, ſed etiam quæ cùm eadem participent, ea nobiliori ratione in ſe continent. Quare cum participatio erit ſupernaturalis, ſeu tam excellens, ut ex modo ſibi proprio tranſcendat omnem exigentiam naturæ creabilis, per illam maximè perficietur

creatura, & tunc maximè dicetur habere in ſe ſimilitudinem Dei, & participationem excellentiæ ejus. His prænotatis.

4. Dico, Gratia ſanctificans eſt ſpecialis participatio divinæ naturæ, ſita in hoc, quòd ſicut natura divina eſt in Deo radix ſanctitatis infinitæ, ita gratia in nobis eſt principium amandi ſupernaturaliter omne bonum, & ſupernaturaliter averſandi omne malum. Et quia hunc amorem & hoc odium gratia efficit per virtutes ſibi additas, & per auxilia ſibi connaturaliter debita, ideo ipſa eſt in nobis natura quædam ſupernaturalis, ut pote radicale illorum principium.

5. Probatur, quia per hanc definitionem, & explicationem aſſignatur id quod in gratia eſt primus conceptus objectivus diſtinguens illam ab omni alio ſupernaturali dono.

6. Primò dicitur ſpecialis participatio divinæ naturæ. Ita ſanctus Thomas 1. 2. q. 110, a. 2. 1. Et probatur primo ex ſcriptura 2. Petri 1. *Per quem maxima & pretioſa nobis promiſſa donavit ut per hæc efficiamini divinæ conſortes naturæ.* Quæ verba licet ad alia dona à gratia habituali diſtincta extendi poſſint, maximè tamen propriè de ipſa intelliguntur, ut docent communiter interpretes.

7. Probatur ſecundò autoritate Patrum,

Athanaſius orat. 21. contra Arianos. *Qui filii participes fiunt per ſpiritum gratiæ, Dei participes fieri dicuntur: Et hoc eſt quod Petrus dixit, ut divinæ naturæ conſortes efficiamini.* Ambroſius lib. 6. epiſt. 36. Idem ex eodem Petri loco docet. *Quid illa attexam quòd hominem Deus divinæ fecit conſortem naturæ, ſicut in epiſtola Petri legimus. Unde non immeritò quidam ait. Ipſius & genus ſumus. Dedit enim nobis de cognatione ſua, ut quæramus illud divinum quod non longè eſt ab unoquoque noſtrum, in quo vivimus & movemur & ſumus.* Auguſtinus Epiſt. 110. c. 4. *Manens filius in natura ſua, factus eſt particeps naturæ noſtræ, ut nos manentes in natura noſtra, efficeremur participes naturæ ipſius.*

8. Probatur tertiò ratione, quia ibi eſt ſpecialis & excellens participatio divinæ naturæ, ubi creatura evehitur nobiliſſimo modo intra genus entium intellectualium quæ jam de ſe facta ſunt ad imaginem Dei: unde accedente perfectione quæ ſuperet eorum exigentiam naturalem, fit excellens ſimilitudo cum Deo. Atqui per gratiam creatura intellectualis evehitur nobiliſſimo modo intra illud ſuum genus, quia evehitur modo ſuperante omnem exigentiam ejus naturalem, ut pote qui dicit ordinem ad viſionem Dei intuitivam: Ergo.

9. Dicitur ſecundò illa participatio ſita eſſe in aſſimilatione & conformitate cum natura divina, ſumpta ut eſt radix & principium ſanctitatis. Id quoque docet ſanctus Thomas 3. p. q. 3. a. 4. ad 3. ubi dicit haberi per gratiam participationem divinæ naturæ ſecundùm quandam aſſimilationem ad bonitatem illius. Et probatur primò ex ſcriptura. Nam Divus Petrus loco citato, ubi dixit, *maxima, & pretioſa nobis à Deo donata, ut per hæc efficiamini divinæ conſortes naturæ*, addit *fugientes ejus quæ in mundo eſt concupiſcentiæ corruptionem.* Et 1. Joannis 3. *Omnis qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in ea manet : & non poteſt peccare, quoniam ex Deo natus eſt. In hoc manifeſti ſunt Filii Dei & filii Diaboli.*

10. Probatur ſecundò ex Patribus. Auguſtinus lib. 1. contra duas epiſtolas Pelagianorum c. 2. *Non vivunt*, inquit, *homines bene, niſi prius fiant Filii Dei*, nempe quia Filiatio Dei quâ naturam ejus participant eſt hominibus radix bene vivendi. Idem Epiſt. 120. c. 13. *Dei gratiâ juſti ſumus, ut ipſa Dei juſtitia nos ſimus, cùm piè & juſti vivimus.* Cyrillus lib. 11. in Joan. c. 25. *ſanctificatione Spiritûs ſupremæ naturæ participes reddimur, reformantes nos ad ſanctificationem & imaginem*

primam. Nam ſi peccatum à Deo ſeparat, juſtitia certè conjungit.

11. Hinc ducitur ratio aſſertionis, quia id per quod fit in homine interna ipſius reparatio, debet eſſe de ſe contrarium malo quod in homine reſtat ex peccato. Atqui malum quod in homine reſtat ex peccato, eſt propenſio ad vitium & averſio à vero virtutis bono: Ergo id per quod fit in eo interna reparatio, debet eſſe principium inclinans ad bene vivendum, & avertens ab eo omni quod illicitum eſt. Quia igitur gratia eſt id per quod fit interiùs reparatio hominis, gratia eſt in eo principium de ſe inclinans ad omne & ſolum bonum, & avertens ab omni malo.

12. Objicies primò, Bonitas moralis non eſt conſtitutiva naturæ divinæ in ratione naturæ: eſt enim tantùm attributum ejus. Ergo quòd gratia ſit participatio bonitatis moralis divinæ, non propterea eſt participatio naturæ divinæ.

13. Reſpondeo primò diſtinguendo antecedens, bonitas moralis ſumpta in actu primo proximo & immediato, quo modo omnes virtutes complectitur, concedo. Sumpta in actu primo radicali, & remoto, nego. Hoc enim competit naturæ divinæ pro ut eſt radix bonitàtis, & illius ſic ſumptæ gratia eſt participatio. Nam

Nam ipſa eſt radix non immediatè bonorum actuum, ut principium ipſorum effectivum, ſed habituum ſupernaturalium fidei, ſpei & charitatis, à quibus illi actus effectivè procedunt.

14. Reſpondeo ſecundò non agi de participatione tam ſtricta, & ſimilitudine omnimoda cum natura divina, ſed de ea quæ poteſt haberi à creatura ſtando intra limites eſſe creati, per aliquid accidentale ipſi additum ex dono Dei ipſam elevantis.

15. Objicies ſecundò, Habitus fidei, & ſpei ſupponuntur ad formam ſanctificantem. Ergo non ſunt aliquid ab ipſa procedens, ut dictum eſt.

16. Reſpondeo illos habitus non præcedere gratiam niſi per accidens, cùm gratia per meritum aliquod ab homine, qui ab illa excidit, acquirenda eſt: Et tunc quoque præcedere per modum diſpoſitionis, eo modo quo calor præcedit formam ignis, quando ipſa per alterationem ſubjecti producitur ut virtus ipſi debita. Quod non impedit ne forma ignis ſit abſolutè & ſecundùm ſe prior calore, in quantum ipſa illum exigit, & ex natura rei in ignis eſſe perfecto, quale à Deo creatum eſt, præcedit. Ita ſimiliter gratia eſt abſolutè prior fide & ſpe, in quantum illas virtutes ut proprietates in ſuo eſſe com-

pleto ſimiliter exigit. Unde cum gratia conſequenter ad illam infunduntur.

17. Objicies tertiò convenientiam gratiæ cum natura divina poſſe conſtitui in gradu intellectualitatis ſeu immaterialitatis, cui ut primo principio debeatur connaturaliter viſio intuitiva Dei, quæ eſt doctrina Suaris lib. 7. de Gratia. c. 1. num. 26.

18. Reſpondeo verè quidem ineſſe gratiæ hanc convenientiam cum natura divina, ſed eam minus ad eſſentiam gratiæ pertinere, cum ſit poſterior ad illam quæ ſupra allata eſt. Nam ex eo quòd gratia ſit participatio bonitatis moralis, reddit hominem Deo gratum, & filium adoptivum, ut proxima ſectione oſtendetur: unde ſequitur morale debitum gloriæ, quæ præcisè & ſine meritis operum, habenti gratiam datur titulo hæreditatis, ut infantibus baptizatis.

SECTIO SECUNDA.

An & quomodo Gratia habitualis homines filios Dei adoptivos, & hæredes conſtituat.

1. Dico primò, Gratia homines filios Dei adoptivos conſtituit, ac proinde & hæredes. Prima pars probatur primò

ex ſcriptura in qua habetur. *Ego dixi: Dii eſtis, & filii excelſi omnes* Pſal. 81. 6. Quod ex omnium Patrum, atque interpretum conſenſu conſtat fieri per gratiam, ſive id per ipſam ſolam fiat, ſive per aliquid etiam conſequens ipſam, de quo infra dicetur.

2. Probatur ſecundò ex illo teſtimonio Ambroſii lib. 1. de Spiritu ſancto cap. 4. *Utique Spiritûs ſancti gratia Filios Dei facit.*

3. Probatur tertiò ex Concilio Tridentino, ſeſſ. 6. c. 4. definiente juſtificationem eſſe *tranſlationem ab eo ſtatu in quo homo naſcitur filius primi Adæ in ſtatum gratiæ & adoptionis filiorum Dei.*

4. Probatur quartò ratione congrua, quia cùm ex ſancto Thoma 3. p. q. 23. a. 1. adoptio ſit perſonæ extraneæ in filium legitima aſſumptio, congruum fuit ut Deus homines ſupernaturaliter ad omne & ſolum bonum per gratiam propenſos, & in hoc quandam divinæ naturæ ſimilitudinem habentes, actu ſuæ voluntatis eligeret in filios, quos paterna charitate diligeret, atque in jus hæreditatis vocaret, quæ eſt ſecunda pars aſſertionis, ſequens ex prima, juxta illud Pauli. *Si filii, & hæredes: hæredes quidem Dei, cohæredes autem Chriſti.* Adde quod adoptio civilis maximè conſiſtit in jure ad hæreditatem. Unde

hoc in adoptione divina deeſſe non debet.

5. Ex ſupradicta adoptionis definitione Collige, Chriſtum per gratiam habitualem non fieri filium adoptivum Dei, cùm ad hoc requiratur ut perſona ſit extranea, id eſt filiationem naturalem naturali & phyſica generatione non participet. Itaque in Chriſto eſt ex parte ſubjecti excluſio potentialitatis ad talem effectum potiùs quàm defectus capacitatis ad ipſum; quod ultimum imperfectionem ſonat.

6. Dico ſecundò, Adoptio illa quæ gratiæ rectè tribuitur ut radici & cauſæ quam inſeparabiliter ſequitur, eſt reipſa & formaliter beneficium Dei ab ipſa gratiæ collatione diſtinctum.

7. Probatur primò, quia importat actum charitatis divinæ, habentem pro motivo ipſam bonitatem hominis gratiâ affecti. Nam ex quo eſt per gratiam ſanctus, Deus illum ſic diligit ortâ inde complacentiâ & amicitiâ.

8. Confirmatur quia ut homo ab alio adoptetur, præter ſimilitudinem in natura neceſſariam ad filiationem, & quodcunque meritum ejus ac virtutem, requiritur gratioſa acceptatio illius cujus fit filius adoptivus. Ergo à pari in adoptione divina præter ſimilitudinem in natura comparatam per gratiam, quæ infinito

intervallo in ratione ſimilitudinis inferior eſt ſimilitudini eſſentiali duorum hominum, neceſſaria erit formalis acceptatio Dei.

9. Objicies, ſi adoptio divina eſt beneficium diſtinctum à gratia, non erit verum homines per gratiam fieri filios Dei adoptivos. Reſpondeo diſtinguendo, non erit verum formaliter Metaphyſicè ac præcisè loquendo, concedo: non erit verum moraliter, & in ſenſu neceſſariæ connexionis, ex eo quòd gratia ſit motiva Dei ad acceptationem hominis in filium, & de facto moveat illum, nego.

10. Dico tertiò, Exigentia naturalis gratiæ reſpectu hæreditatis æternæ non eſt talis, ut ſi homini gratiam habenti negetur illa hæreditas, aliqua vis inferatur gratiæ, eo modo quo vis infertur alicui naturæ, quando privatur aliqua proprietate, aut actione quam determinatè ex innata propenſione exigit. Ita Bellarminus, Leſſius, Ægidius, & alii apud Ripaldam cum eodem de Ente ſupernaturali diſp. ult ſect. 10.

11. Probatur quia non magis gratiæ per ſe ſumptæ debetur gloria, quàm operi facto ex gratia, ipſámque augenti. Atqui tali operi gloria non ſic debetur, ut ſecluſa promiſſione, Deus eam negare non poſſit abſque ulla vi quæ juſto operanti

fiat. Ergo. Major clara eſt à fortiori. Minor probatur, quia non poteſt à legiſlatore in præmium & coronam proponi id quod ſecluſa promiſſione & munificentia præmiantis, ita debitum eſt operanti, ut ei ſine vi aliqua negari non poſſit. Atqui juſto ex gratia operanti proponitur à ſummo legiſlatore Deo in præmium & coronam æterna gloria. Ergo ipſa non ſic eſt debita ipſi operanti, ut ſine ulla vi quæ juri & exigentiæ ejus inferatur; non poſſit à Deo denegari. Et hinc patet, opera juſti, etiam ut dignificata per gratiam habitualem, non habere cum gloria æterna abſolutam æqualitatem rei ad rem, ſed ſolum æqualitatem proportionis, quæ ex genere ſuo ſufficit ad condignitatem meriti reſpectu præmiantis, qui vult munificentiam ſe ipſo dignam oſtendere ſuppoſito tali merito, quod vult habita ratione ſui ſuperare.

SECTIO TERTIA.

Quanam Dei præſentia Gratiæ habituali ſit annexa.

1. DIco primò, Deus peculiari quodam modo inhabitat in iis qui gratia habituali ſunt affecti, ita ut non ſolùm creatum donum, ſed ipſe etiam

Deus illis detur, & Spiritus ſanctus ultra vim ipſius doni per ſe ſumpti, ad eos mitti dicatur. Ita Divus Thomas. 1. p. q. 43. a. 3. argumento 1. Ubi errorem appellat ſententiam dicentium non dari Spiritum ſanctum, ſed ejus dona. Alenſis. 1. p. q. 73. memb. 4. a. 1. Suares lib. 12. de Trinit. cap. 5. num. 8. Petavius lib. 8. de Trinit. cap. 4. 5. 6. Leſſius lib. 12. de perfectionibus divinis cap. 11.

2. Probatur ex ſcriptura. Nam Joan. 14. Ita loquitur Chriſtus. *Si quis diligit me, Sermonem meum ſervabit, & pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus.* Et ibidem de Paracleto à Chriſto mittendo dicitur, *Apud vos manebit, & in nobis erit.* Ejuſdem Joannis 1. epiſt. c. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Paul. ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis.* In quibus omnibus ſermo eſt non de donis tantùm Dei, aut Spiritûs ſancti, ſed de ipſo Deo, & perſona Spiritûs ſancti, cui appropriativè hic tribuitur effectus. Speciatim autem illa verba Paul. 1. Chor. 6. *Membra veſtra templum ſunt Spiritûs ſancti, qui in nobis eſt, quem habetis à Deo.* Illa, inquam, verba de ipſa Spiritûs ſancti perſona intelligi debent, quia templum ſoli Deo dicatur, non

donis creatis, quæ tantùm accidentia ſunt.

3. Confirmatur aſſertio auctoritate ſanctorum Patrum, quorum teſtimonia ampliſſimè refert Petavius loco citato. Inprimis Auguſtinus, ſermone in feriam ſecundam Pentecoſtes, *In vaſa*, inquit, *non jam odor balſami, ſed ipſa ſubſtantia ſacri defluxit unguenti*. Quod non de ſolis illis in quos tunc Spiritus ſanctus miſſus eſt, accipiendum eſt, ſed & de omnibus juſtificatis, qui idem quoad ſubſtantiam, licet non pari modo nec cum tanta donorum copia, beneficium accipiunt. Et Cyrillus dial. 7. de Trinit. dicit Spiritum ſanctum eſſe in nobis οὐσιωδῶς, id eſt, *ſubſtantialiter*, ita ut iſta vox non unionem, ſed rem quæ nobis unitur, qualificet. Et juxta eundem Theſaur. lib. 34. p. 362. Idem Spiritus dicitur αὐτουργῶν, id eſt per ſe ipſum ſanctificans.

4. Dico ſecundò, Peculiaris modus quo Deus habitat in anima per gratiam habitualem ſanctificata, in hoc conſiſtit, quòd præter præſentiam realem quam habet ubique, in illa ſit cum complacentia quâ eò attraheretur, ſi præſentia ejus ad omnia, non eſſet neceſſaria ex natura rei, ſed arbitraria. Ita Suares, loco citato, num. 11. ubi ſic loquitur. Dona gratia vi ſua & quaſi connaturali jure poſtulant

intimam.

intimam ac perſonalem præſentiam Dei in anima per talia dona ſanctificata. Quod per hanc conditionalem optimè declaratur, quia ſi per impoſſibile fingamus Spiritum ſanctum non eſſe aliàs realiter præſentem intra animam, eò ipſo quòd anima talibus donis afficeretur, ipſemet Spiritus ſanctus veniret ad illam per præſentiam perſonalem, & in ea eſſet, & maneret quandiu gratia illa duraret. Atque hac ratione, licet nunc aliàs habeat illam præſentiam ratione ſuæ immenſitatis, meritò dicitur nunc habere illam ſpeciali titulo, ratione gratiæ, & charitatis: & ideò meritò dicitur venire vel mitti ad animam mediantibus iis donis.

5. Sic explicata concluſio probatur primò, quia ſic & non aliter poſſunt explicari ſupradicta, & alia tum Scripturæ, tum Patrum teſtimonia. Hanc autem nullum ſequitur abſurdum, ut patebit ex ſolutione objectionum.

6. Probatur ſecundò ratione morali & congrua, quam affert loco citato Suares. Nam per gratiam & charitatem quæ ab ipſa inſeparabilis eſt, perfectiſſima quædam amicitia inter Deum & hominem conſtituitur. Amicitia verò ex ſe petit unionem inter amicos, non ſolùm per conformitatem affectuum, ſed etiam per inſeparabilem præſentiam, & conjunctio-

nem quoad fieri poſſit. Unde amicitia perfectiſſima & divina, ſuo jure ac debito poſtulat intimam Dei præſentiam in homine. Quæ quidem præſentia, etſi aliunde neceſſaria ſit, & ſub illa ratione non habeat rationem beneficii, tamen prout huic motivo ac titulo ſubeſt, eſt maximum Dei beneficium: ſicut præſentia regis terreni ad domum alicujus quam ſubit, non intuitu ejus, ſed alia de cauſa, non eſt magnus favor, imò poſſet eſſe pœna, ſi eò ſe conferret ut infenſus: At verò eadem, ſi ſit ex motivo benevolentiæ in ipſum, prout tali motivo ſubſtabit, erit beneficium ſingulariter æſtimabile & honorificum.

7. Dico tertiò, peculiaris ille modus quo Deus inhabitat in anima per gratiam ſanctificata, divinam adoptionem, quæ ſine hoc quoad eſſentiam conſtare poteſt per participatam, ut dictum eſt, ſimilitudinem divinæ naturæ & jus ad gloriam æternam, plurimum perficit, eíque eximium dignitatis & excellentiæ gradum adjicit, ſtando intra ipſum adoptionis ſupernaturalis genus. Ad hoc meliùs ſtatuendum.

8. Adverte primò, ſicut is qui amat, hôc ipſo quòd amat, amore ſcilicet amicitiæ eóque perfecto, poſſidetur ab amico; ita eum qui amatur, hôc ipſo

quôd amatur, poſſidere illum à quo perfectè amatur. Unde fit ut cùm Deus hominem exiſtentem in gratia maximè diligat, amore ſcilicet de ſe effectivo præſentiæ intimæ indefectibilis, hôc ipſo ab illo verè poſſideatur, ídque perfectiùs quàm ullus alius amans ab amato, cùm ubi cauſæ alicujus effectûs ſunt perfectiores in ea ipſâ ratione ſub qua cauſant, ibi effectus ille perfectiori modo reperiatur. Certè Deum ſic adeſſe præſentem ex complacentia erga hominem, eſt aliquo modo poſſideri ab homine.

9. Adverte ſecundò, eum qui aliquid poſſidet, etſi poſſeſſio & unio talis boni cum ipſo ſit tantùm moralis, aut quæcunque eſſe poteſt, ab illo bono vel formâ à ſe poſſeſſâ aliquo modo denominari. Sic qui poſſidet divitias, etſi illas non niſi aliquo jure morali, & modo valdè extrinſeco & imperfecto poſſideat, tamen denominatur dives, & dominus bonorum ita poſſeſſorum. Cujus rei ratio eſt, quia impoſſibile eſt formam ex qua ſumitur denominatio aliqua alicui uniri, & non conferre illi effectum formalem tali unioni correſpondentem ac proportionatum. Hinc quia divinitas ab homine qui eſt in gratia, ſupradicto modo valde perfectè poſſidetur, ſequitur talem hominem rectè dici divinitatis compotem, atque aliquo

modo Deum. Quod Boëtius lib. 3. de Conſol. philoſ. proſa 10. ſic exprimit. *Ut juſtitiæ adeptione juſti, ſapientiæ ſapientes fiunt: ita divinitatem adeptos, Deos fieri, ſimili ratione neceſſe eſt.* Et ſimiliter ſequitur eum qui ſic Deum poſſidet, non modò per amorem illius erga ſe, ſed per talem amoris effectum, ſi jam per ipſam gratiam erat filius adoptatus, adhuc perfectiori modo titulum illum ſortiri, quod erat probandum. Et confirmatur quia ſi inter homines aliquis adoptatus à principe, ita præterea ab illo diligeretur ut is cor principis perfectè poſſideret, hoc ipſo adoptio perfectionis incrementum acciperet: ita ergo cùm hominem in gratia exiſtentem Deus non tantùm adoptet in filium, diligendo eum amore verè paterno, & in jus hæreditatis vocando, quod totum eſſe poſſet ſine complacentia præſentiæ ſupradictæ effectiva, ſed eò uſque amando progrediatur, ut illo tam mirabili modo poſſideri ab illo velit, quis neget inde adoptionem perfici? maximè cùm filiatio de ſe requirat ut ipſum eſſe patris participetur. Ex quo ſequitur quantò participatio illa erit intimior, & excellentior, tantò ipſam fore nobiliorem.

SECTIO QUARTA.

Solvuntur objectiones.

1. QUia doctrinam jam aſſertam de participatione divinitatis, & conſurgente inde adoptione, quidam ita accipiunt atque intelligunt, quaſi ſimile quidpiam in juſtis atque in Chriſto, cui Deus ſubſtantialiter eſt unitus, aſſeratur. Hinc in ſententiam illam ut ſuſpectam, ſingularem, & Theologis indignam (ſic enim eam notat Ripalda diſp. ult. de Ente ſupernaturali ſectio. num. 127.) graviùs inſurgunt, & invehuntur. Nihil autem in præſentiam Dei intellectam prout jam explicata eſt, objectiones illas efficere ex earum ſolutione mox patebit.

2. Objicitur primò, Implicat unio aliqua immediata naturæ creatæ cum natura divina. Unde in myſterio incarnationis unio naturæ aſſumptæ terminatur, non ad naturam, ſed ad perſonam divinam. Hîc autem ponitur aliqua unio inter animam & divinitatem, quæ unio fit per gratiam ut nexum ac vinculum. Ergo id totum implicat.

3. Reſpondeo implicare unionem phyſicam ac realem, prout reale opponitur morali; non autem implicare unionem

moralem & affectivam, ſeu quæ præter præſentiam realem aliunde neceſſariam, nihil dicat niſi morale, & affectivum; nempe complacentiam Dei, quæ illam præſentiam, prout ſibi ſubſtantem, in alio genere, nempe boni moralis, & intra illud genus in ratione favoris planè divini conſtituat. Quòd ſi qui hujus ſententiæ auctores ita de illa præſentia per gratiam loquuntur, ut gratia videatur eſſe velut forma, quæ per ſe præciſè Deum uniat animæ, ut quidam modus inter duo extrema, quorum per ſe formaliter & ex natura rei ſit nexus. Id meritò arguendum eſt, nec propterea ab ſcripturæ & Sanctorum Patrum ſenſu recedendum.

4. Objicitur ſecundò, Si datur talis unio divinitatis in anima juſti, ipſa infinitè ſanctificabitur, quia forma infinitè ſanctificans, etſi applicetur per unionem finitam, infinitè ſanctificat, ut contingit in Chriſto, in quo unio hypoſtatica, cùm ſit aliquid creatum, eſt finitæ perfectionis in ſe, ſanctitas verò quam confert divinitas ſic unita, eſt infinita.

5. Reſpondeo negando ſequelam, & ad probationem diſtinguo. Si ſermo ſit de unione phyſica, & quæ modo ſupradicto ſit realis, concedo: ſi de unione morali, & aliquid morale tantùm ad unionem localem adjiciente, nego. Idque patet in

Euchariſtia; quæ ab homine ſumpta ſicque illi unita, non eum ſanctificat infinitè.

6. Objicitur tertiò, Si per illam participationem divinitatis homo conſtituitur filius, non conſtituitur filius adoptivus, ſed naturalis, quia de ratione adoptionis eſt non habere eandem naturam cum patre, ſed illi extraneam.

7. Reſpondeo negando ſequelam, quia ad filiationem naturalem, requiritur talis participatio, ut ipſa natura participata ſit propria ſubſtantia filii per ſe eſſentialiter ſumpti. Ad id quod dicitur de extraneitate, reſpondeo non eam talem requiri ad rationem adoptionis, ut natura quæ communicatur moraliter, non ſit ipſa natura communicantis, & elevantis ad eſſe filii, ſed tantùm requiri ut neque natura & ſubſtantia quæ conſtituit eſſe phyſicum filii, ſit idem cum natura communicantis quod in Dei Filio accidit: neque natura item filii promanet à communicante per generationem ſtrictè ſumptam; quæ tendat in ſimilitudinem naturæ, ut contingit inter homines: nec denique illa natura ſit hypoſtaticè unita perſonalitati ab ipſo communicante procedenti, quod contingit in Chriſto, ut Chriſtus eſt.

8. Objicitur quartò, ſi divinitas eſt forma principalis adoptionem divinam

conſtituens, ipſa etiam poterit eſſe ratio propter quam peccatum remittatur, præſertim in ſententia quæ eſt etiam Leſſii, aſſerente remiſſionem peccati eſſe beneficium ab infuſione juſtitiæ diſtinctum. Sequela autem primò repugnat Concilio Tridentino, quod ſeſſ. 6. c. 7. ita definit. *Unica formalis cauſa juſtificationis eſt juſtitia Dei, non quâ ipſe juſtus eſt, ſed quâ nos juſtos facit.* Secundò eadem ſequela convenit cum ſententia Buceri, qui ad juſtificationem præter juſtitiam inhærentem requirebat ut natura divina eſſet complementum formæ remittentis peccatum.

9. Reſpondeo negando ſequelam quia non poteſt divinitas ſpeciali illo modo communicari, niſi ſuppoſita remiſſione peccati, quæ non fit de facto ſine infuſione gratiæ. Quod ſi ponamus, quod poſſibile eſſe poſteà oſtendetur, per gratiæ infuſionem non remitti peccatum niſi ex concomitante beneficio condonationis ipſi additæ, nego ſic poſſe homini gratiam præciſè habenti, communicari divinitatem, quia in animam habitualiter malevolam, ſeu in qua præteritus actus malus habitualiter maneat, quandiu non eſt condonatus, non introibit ſapientia increata, neque habitabit in corpore ſubdito peccatis.

SECTIO QUINTA.

An Gratia ſanctificans diſtinguatur realiter ab habitu charitatis.

1. NEgant Alenſis, Scotus, Bonaventura, Durandus, Bellarminus, Leſſius, *&c.* Affirmant ſanctus Thomas 1. 2. q. 110. a. 3, S. Antoninus, Alexander, Cajetanus, Medina, Scotus, Suares, *&c.*

2. Horum ſententia probatur primò ex ſcriptura, quæ gratiam & charitatem enumerat ut diſtincta dona Dei, vel ea dicit ex quibus id arguitur. 1. ad Cor. 13. *Gratia Domini noſtri Jeſu Chriſti, & charitas Dei.* Et ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis.* Hinc apparet gratiam, & charitatem diſtingui, quando quidem charitas infunditur per Spiritum ſanctum habitantem in nobis, ut fructus ejus: Spiritus autem ſanctus inhabitat in nobis conſequenter ad gratiam habitualem.

3. Probatur ſecundò ex Concilio Moguntino, quod cap. 7. de juſtificatione, ſic habet. *Cum venia peccatorum, homo etiam Dei gratiam, & per Spiritum ſanctum, unà cum fide, ſimul & charitatem in corde diffuſam, & ſpem accipit.* Quibus verbis &

confirmatur ſupra-data explicatio loci epiſtolæ ad Romanos, & clariſſimè ab omnibus virtutibus Theologicis gratia diſtinguitur.

4. Probatur tertiò ratione, quia cùm ſit in juſtis natura quædam ſupernaturalis, ut loquitur S. Thomas, charitas non eſt ſecundum rem hujuſmodi natura, ſed gratia; ac proinde entitativè diſtinguntur.

5. Quod ſit in juſtis natura quædam ſupernaturalis, probatur, quia ibi eſt quædam veluti natura, ubi eſt novæ vitæ principium. Atqui in juſtis, cum ſit nova vita tranſcendens omnes vires naturæ humanæ atque Angelicæ, datur talis vitæ principium. Et hoc eſt quod nomine naturæ ſupernaturalis intelligitur. Ergo in juſtis eſt quædam natura ſupernaturalis.

6. Confirmatur, quia juſti in Sacra ſcriptura dicuntur. *Ex Deo nati.* Joan. 1. 14. & propterea *Filii Dei.* Joan. 3. 10. Et dicitur illorum *vita abſcondita cum Chriſto in Deo.* Coloſſ 3. ve 3. hoc autem denotat formam ſupernaturalem talis vitæ in actu primo conſtitutivam. Et talis actus primus, ante quem non ſit alius in illo genere ſecundùm ſe prior, eſt hæc natura ſupernaturalis, cùm natura ſit id quod ſecundùm ſe eſt in re primum.

7. Jam quòd charitas non ſit illa natura, probatur, quia datur in juſtis aliquid ſe-

cundùm ſe anterius charitate, quod illa reali ordine ſupponit: Et ſecundùm omnes talis eſt fides, quæ tamen per illam prioritatem nondum eſt ipſa ſupernaturalis natura quæ excellentem juſtorum vitam conſtituit: quia homo per peccatum mortale non oppoſitum fidei, amittit illam vitam non amiſſa ipſa fide. Igitur datur aliquid ipſa adhuc fide prius, quod ſit talis vitæ formale conſtitutivum, & omnium quæ ad illam ſpectant principium, cui illa ſubordinentur, idque non eſt aliud quàm gratia ſanctificans.

8. Confirmatur, quia in Beatis charitas eſt ſecundùm ſe reali ordine poſterior lumine gloriæ, quia ut actus intellectus ſunt priores naturâ actibus voluntatis, ita & habitus qui de ſe tendunt ad illos actus. Lumen autem gloriæ eſt de ſe poſterius gratia ſanctificante, quæ eſt ſuo modo cauſa ejus. Nihil autem eſt neque in juſtis neque in Beatis, quatenus habent vitam ſupernaturalem, gratia ſanctificante prius ſecundùm ſe, etſi ſit aliquid in reproductione gratiæ per peccatum amiſſæ, ipſâ ut reproductâ prius, quod ad illam per ſe ſumptam accidentaliter ſe habet. Igitur ipſa eſt actus primus illius vitæ, quod eſt eſſe naturam quandam ſupernaturalem.

9. Dices charitatem eſſe de ſe priorem lumine gloriæ, ſiquidem illa ipſa quæ eſt in

beatis, jam erat in via, & tantùm aliter in illis agit, quàm priùs, nempe neceſſariò, & multo excellentiùs, quia aliter ei proponitur objectum ipſius.

10. Reſpondeo ita eſſe tempore & generatione priorem lumine gloriæ, ut non extiterit unquam niſi poſterior aliquo intelligendi principio, quod minùs quidem excellenter id præſtaret reſpectu ejus quod facit lumen gloriæ, ſed tamen ſufficienter ad actus ejus ſupernaturales. Et hoc principium in via eſt fides. Itaque per ſe loquendo charitas eſt poſterior principio intelligendi ſupernaturali: & hoc principium disjunctivè eſt vel fides vel lumen gloriæ, quorum alterum illam neceſſariò reali ordine antecedit. Quod igitur eſt reali ordine poſterius aliquibus quæ non ſunt primum vitæ ſupernaturalis principium ſed illud ſupponunt, non eſt illud ipſum principium. Et ſic charitas non eſt natura ſupernaturalis nihilque aliud aſſignabile eſt quod ſit tale principium, quàm gratia ſanctificans, quæ proinde à charitate ratione talis in exiſtentia ordinis, realiter eſt diſtincta.

11. Objicies primò, ſi gratia eſt diſtincta à charitate, erit otioſa, quia non influet in actus virtutum, ad quos exercendos habebit virtutes diſtinctas. Implicat autem forma quæ non ſit operativa vel operatio ipſa. Præterea gratia ita otioſa, ſeu non

activa, non poterit eſſe participatio ſanctitatis divinæ, quæ ita eſt activa ut ſit à ſuo actu indiſtincta.

12. Reſpondeo primò, negotium formæ in ſubjecto non eſſe agere, ſed informare & perficere. Et multi Philoſophi dicunt formas ſubſtantiales non eſſe activas immediatè per ſeipſas ſed per accidentia. Et ad hoc citatur Ariſtoteles, qui dicit ignem calefacere, non quà ignis eſt, ſed quà calidus eſt. Idque probant ex eo quòd ſæpe producitur ſubſtantia ubi ſola adſunt accidentia quæ illam cauſent. Unde inferunt illa eſſe totam virtutem ſubſtantiæ ad agendum, & licet ſubſtantia eſſet præſens, illa ſola immediatè actura.

13. Reſpondeo ſecundò negando ex diſtinctione gratiæ à charitate ſequi ipſam non eſſe activam: & dico illam agere cum virtutibus ſibi ſubordinatis, ſicut ex veriori Philoſophia, formæ ſubſtantiales agunt cum ſuis accidentibus, ita ut actio ſit indiviſim & à forma ſubſtantiali & ab accidente tanquam ab uno toto, ex cauſa principali & ex velut inſtrumentali aut virtute ipſi ſubordinata conflato; quod reipſa fieri probatur quia plus producitur luminis in partibus aëris ad quas à ſole duci poſſunt lineæ rectæ, quàm in illis ad quas non poſſunt duci tales lineæ. In illis enim eſt ſplendor lucis, in iſtis autem opaci corporis ta-

les lineas impedientis umbra. Cujus rei ratio eſt quia in partes ſpatii ad quas poſſunt duci à ſole rectæ per diaphanum lineæ, ſol agit cum lumine à ſe procedente, in alias autem lumen obliquè vicinum per ſe præciſè agit eodem modo ac ſi à ſole non procederet. Et idem eſt de candela quæ exiſtens in uno cubiculo, plus producit luminis per apertam januam in eas vicini cubiculi partes ad quas à candela poſſunt duci lineæ abſque interjectu corporis opaci rectæ, quàm in eas ad quas non poſſunt duci tales lineæ. Et par etiam eſt ratio de igne exiſtente in furno quoad diffuſionem caloris per apertum os furni. Et noſtra anima plus agit cum calore vitali inſerviente ad digeſtionem & converſionem alimenti in noſtram ſubſtantiam, quàm poſſet calor ipſe per ſe ſine anima coagente. Dico igitur cum aliqua proportione, ac ſimilitudine, gratiam habitualem, quæ eſt forma primaria & actus primus vitæ noſtræ ſupernaturalis, ſic coagere cum charitate & aliis virtutibus infuſis: & ſi quæ ex illis poſſunt deſtructâ gratiâ remanere, ſicut quædam accidentia manent deſtructo compoſito ſubſtantiali; minorem eſſe activitatem quàm cùm aderat gratia, ídque patere videtur in peccatoribus, qui minùs bene credunt & ſperant, quàm juſti. Qua in re non nego alias eſſe cauſas iſtius minoris

activitatis, putà quòd minùs digni ſint uberioribus gratiis actualibus; quòd malos contraxerint habitus avertentes indirectè ab exercendis actibus fidei & ſpei, *&c.* Sed nec immeritò aſſeri poteſt hanc quoque eſſe unam, eámque potiſſimam illius debilitatis cauſam, quòd deſit illis primum, principale & maximè univerſale principium omnium ſupernaturalium actuum, ad quos iſtud principium cum ſingulis virtutibus ſibi ſubordinatis de ſe concurrit: nec tantùm imperativè ſe habet, quo modo charitas confert ad actus fidei & ſpei, ſed etiam effectivè, quo modo anima coagendo cum omnibus, & ſingulis organis ac facultatibus quæ nobis inſunt, omnia in nobis operatur.

14. Objicies ſecundò, Charitati conveniunt quæcunque gratiæ tribuuntur. Ergo gratia non diſtinguitur à charitate.

15. Reſpondeo negando antecedens. Nam charitati non competit eſſe naturam quandam ſupernaturalem, & primum de ſe in nobis vitæ ſupernaturalis principium, ut ſuprà oſtenſum eſt. Item charitati non convenit eſſe formaliter remiſſivam peccati. Nam ſi id ei convenit, vel charitati actuali, vel habituali. Non actuali, quia forma remiſſiva peccati parvulis infunditur in baptiſmo, cùm nullum habeant actum vitæ ſupernaturalis, imò nec rationalis:

non habituali, quia quando peccator exercet actum contritionis, non rectè dicitur juſtificari, quia acquirit habitum virtutis quàm exercet. Nam potius cenſendus eſſet juſtificari per ſuum actum, cùm virtutis actus magis moveat Deum ad veniam, quàm habitus. Bene autem dicitur juſtificari formaliter, quia accipit gratiam, ad quam obtinendam actus contritionis habet aliquod de congruo meritum, quo miſericordiam Dei moveat ad dandam ei formam ſanctificantem; idque conſtabit ex ſequenti ſectione.

SECTIO SEXTA.

An gratia ſit remiſſiva peccati: & an cum eo ſtare poſſit.

1. Dico primò, Gratia habitualis ex ſua natura quandam habet congruentiam & aptitudinem peculiarem ad delendum peccatum mortale. Ita Theologi extra controverſiam quoad rem, etſi Alliacus, & Nominales verbo tenus aliter docere videantur, ut rectè notavit Suares tomo 3. de gratia lib. 7. cap. 1. num. 14.

2. Probatur primò ex Concilio Tridentino quod ſeſſ. 6. cap. 7. definit Gratiam eſſe cauſam formalem juſtificationis. Non poſſet autem eſſe cauſa formalis juſtificationis,

tionis, niſi peccatum depelleret actu: nec depellere actu formaliter, niſi ex ſe illius eſſet depulſiva. Nam alioquin eſſet ad ſummum peccati depulſi ſignum & teſſera: Quod non eſſet eſſe cauſam formalem juſtificationis.

3. Probatur ſecundò à priori, quia forma quæ hominem reddit ab omni malo morali ſupernaturaliter alienum, & ad omne bonum aptum ac propenſum, & ob hoc eſt participatio & expreſſa ſimilitudo ſanctitatis divinæ, apta eſt conciliare amicitiam inter Deum & hominem, ac proinde peccatum mortale, quod illam amicitiam tollit, delere.

4. Dico ſecundò, Non remittetur de facto ullum peccatum ſine infuſione gratiæ. Probatur quia ex Concilio Tridentino jam citato, *Gratia eſt unica cauſa formalis juſtificationis*, id eſt nulla alia eſt ab ipſa diviſa, aut cum ea non conjuncta, eámque non ſequens.

5. Dico tertiò, Gratia habitualis non ita eſt ex natura ſua deletiva peccati mortalis ut abſolutè non poſſit cum peccato conſiſtere, ſi Deus vellet ea peccatorem non privare. Ita Scotus, Gabriël, Ocham, Major, Medina, Suares, Leſſius, Bellarminus, & multi alii.

6. Probatur primò, quia ſi gratia eſt neceſſariò deletiva peccati, non fuit abſo-

lutè neceſſaria Incarnatio ad perfectam ejus delectionem. Conſequens eſt falſum, & repugnat Eccleſiæ ſenſui, & unanimi ſanctorum Patrum doctrinæ. Ergo & antecedens.

7. Major probatur, quia abſtrahendo à ſtatu hominum conſequente peccatum Adami, potuit Deus creare purum hominem quem gratiâ cumularet, ita-ut tanta eſſet illius gratia, quanta erit omnium ſanctorum collectivè ſumpta, etiámque infinita, ſi poſſibile eſſet infinitum creatum. Item potuit dare illi homini poteſtatem transferendi merita ſuorum excellentiſſimorum operum in eos in quibus nullus eſſet obex abſolutè impeditivus talis tranſlationis. Hoc poſito, ſimúlque admiſſa incompoſſibilitate peccati cum gratia, potuiſſet ille purus homo mereri formam neceſſariò deletivam peccati, nempe gratiam, non modo juſtis, ſi qui fuiſſent, ſed etiam iis qui peccaſſent: quia quod eſt auferibile per adventum formæ, non eſt obex introductioni ejus: & agens quod poteſt producere formam aliquam, poteſt per illam ipſam deſtruere contrarium ejus, quando nihil obſtat niſi illud contrarium. Sic quia ſol poteſt producere lumen, poteſt depellere tenebras, ſi nihil obſtat illi depulſioni niſi ipſæ tenebræ per lumen deſtructibiles. Quia igitur in adverſariorum ſententia, gratia ſic eſt oppo-

ſita peccato ſicut lumen tenebris, nec minùs cum eo incompoſſibilis, non minùs in facta hypotheſi is qui poterit mereri gratiam, poterit mereri deſtructionem peccati, quàm ſol potens producere lumen poteſt depellere tenebras.

8. Confirmatur quia ideo ſatisfactio Chriſti, gratiam nobis obtinuit non obſtante indignitate noſtri peccati, quia per ſatisfactionem Chriſti à Deo acceptabilem, indignitas illa erat auferibilis. Atqui non minùs auferibilis eſt in adverſariorum ſententia, illa eadem peccati indignitas per poſitionem gratiæ. Ergo poſito quòd Deus dederit poteſtatem transferendi meritum gratiæ ad alias à merente perſonas, malitia & indignitas peccati non impediet illius tranſlationis effectum.

9. Dices transferibilitatem meriti eſſe propriam meriti infiniti, & poteſtatem transferendi non poſſe alteri à Chriſto concedi.

10. Sed contra eſt, quia hôc ipſo quòd Chriſtus non ſibi ſed nobis eſt meritus gratiam, per ſe non implicat illa tranſlatiò: & finitudo virtutis meritoriæ hoc tantùm efficit ut merens finitum in virtute meritoria non niſi minus transferre poſſit. Ratio autem cur abſolutè omnis merens transferre poſſit, eſt quia non implicat id ad quod aliquid jus habet, alteri dari ex voluntate

ejus, malentis illi alteri dari quàm ſibi Et de facto in noſtro præſenti ſtatu transfertur ſecundùm noſtram intentionem ac petitionem, bonorum noſtrorum operum impetratio, quæ eſt aliquod meriti genus & jus aliquod de congruo ad gratias actuales. Itémque ſatisfactio, quæ eſt alius fructus eorumdem operum transfertur ad animas in purgatorio detentas. Quòd ſi meritum ſpectans gratiam ſanctificantem, quod eſt maximè & propriiſſimè meritum, nunquam transfertur, id provenit ex ordinatione Dei, qui bene noluit ut quod eſt veluti ſubſtantia noſtræ vitæ ſuparnaturalis & menſura obtinendæ in cælo gloriæ, alteri cedi poſſet, cùm nos ipſi tali bono maximè indigeamus. Nullus autem eſt in reipſa poſſibilitatis defectus, præſertim ſi Deus dediſſet alicui tantam gratiam, ut ea proportionatè ſicut in Chriſto ſummam plenitudinem conſtitueret; quo poſito, nulla eſſet in illo homine indigentia gratiæ, & non adeſſet ratio propter quam meritum gratiæ jam non transferretur. Sic igitur ſine incarnatione poſſet eſſe perfecta peccati deletio per meritum quoad valorem & ſufficientiam condignum, cujus tranſlationi non magis poſſet obeſſe peccati indignitas, data poteſtate transferendi, quàm tenebræ per ſe diffuſioni luminis.

11. Nec valet contrà, ſi dicas, poteſta-

tem illam fore favorem indebitum, itaque ibi non eſſe condignitatem meriti ad illam deletionem peccati: quia quòd favor aliquis ſit indebitus, id non impedit ne ipſo conceſſo, ſit condignitas in conſeqnente effectu: quod patet in noſtra redemptione & incarnatione Chriſti, quæ quod fuerit nobis indebita, id non impedit ne conceſſo per ſummum favorem Chriſto, & acceptatis à Deo liberè per ſummam bonitatem pro noſtra ſalute meritis ejus, ſatisfactio non fuerit infinitè condigna & ſuperabundans: Quare in dicto caſu ſatis fuerit quod acceptata à Deo mediatione illius hominis, ipſe poneret opera condignè meritoria gratiæ de ſe neceſſariò peccatum excludentis.

12. Probatur ſecundò, quia ſi gratia neceſſariò excludat peccatum, vel id facit, per ſeipſam, vel mediante adjuncta ipſi condonatione Dei. Non primum, quia nihil ſic determinatè inter formas phyſicè reales oppoſitum eſt peccato habituali. Et per ſe implicat illud deſtrui ſive condonatione Dei, aut actum condonationis non habere per ſe ſed per aliquid aliud illius deſtructionis effectum. Quod ſi quid aliud à condonatione Dei, eſſet per ſe formaliter neceſſariò deſtructivum peccati, maximè actus virtutis actui peccaminoſo contradiſtinctè oppoſitus, putà actus charitatis

ita deſtrueret maculam ex odio Dei relictam, quia nullius rei entitas realis & phyſica ſic oppoſita eſt actui odii, ex quo orta eſt illa macula, ſicut actus charitatis. Atqui actus charitatis, etſi phyſicè & abſolutè incompoſſibilis cum peccato actuali, non tollit tamen neceſſariò reatum culpæ ex odio in Deum relidum, ſed tantùm merendo ex congruo condonationem liberam Dei. Ergo nullius formæ entitas phyſica ſic peccatum depellit per ſe ipſam ex natura rei ſine condonatione Dei. Quod ſi dicas gratiam depellere peccatum neceſſariò per hoc quòd moveat neceſſariò Deum ad condonationem ejus, ad hoc requireretur ut complacentia Dei erga gratiam eſſet major diſplicentiâ de peccato, aut ſaltem ei par. Quod ſecundùm omnes eſt falſum, cum ratio offenſæ Dei ſit aliquid majus in ratione mali, quàm excellentia gratiæ in ratione boni.

13. Probatur tertiò, quia non eſt implicantia in hoc quòd aliquis ſit aptus ad omne bonum ſupernaturaliter amandum, quod eſt habere gratiam, & ſit tamen reus peccati à ſe antea commiſſi, quia Deus illud peccatum non remiſit. Habebit autem gratiam, ſive quia Deus illam non ademit peccanti, quem ſic punire noluit: ſive quia illam poſtea dederit non addens ipſi quod connaturaliter addi potuiſſet, condonationis beneficium.

14. Probatur quartò, quia non magis gratia eſt deletiva peccati, quàm peccatum gratiæ deſtructivum, cum potiùs peccatum debeat eſſe magis deſtructivum gratiæ, quam gratia peccati, eo quòd peccatum ſit aliquid, ut dictum eſt, majus in ratione mali, quàm gratia in ratione boni. Atqui peccatum neque actuale, neque conſequenter habituale ex actuali conſequens & nullum præ illo vim habens, neceſſariò neceſſitate abſoluta gratiam deſtruit. Ergo. Minor probatur, quia deſtructio & privatio gratiæ eſt pœna peccati, ídque à nullo Theologo negatur, & probatur ex Concilio Moguntino quod cap. 4. ita habet. Homo cum mandatum Dei prævaricatus eſſet, gratiam & juſtitiam in qua erat conſtitutus, juſtiſſimo Dei judicio amiſit. Iam autem pœna peccati non poteſt eſſe malum quod inevitabiliter ex peccato ſequatur. Siquidem debet eſſe malum quod ſit objectum & effectus juſtitiæ vindicativæ ac proinde liberè infligendum.

15. Dices ſi homo hypoſtaticè unitus perſonæ divinæ peccaret, puniretur à Deo privatione illius unionis, quæ tamen privatio neceſſariò ſequeretur ex illo peccato.

16. Reſpondeo illo caſu per impoſſibile ſuppoſito, privationem non fore propriè & formaliter pœnam, ſiquidem, ut jam

dictum eſt, de ratione pœnæ eſt ut ſit in judice objectum actûs liberi quo infligatur laudabiliter. Quare erit malum ſequens ex indiſpoſitione ſubjecti ad formam, quæ in illo eſſe deſinet.

SECTIO SEPTIMA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicies primò, in ſacra ſcriptura comparatur gratia cum peccato tanquam lux cum tenebris. Epheſ. 1. tanquam vita cum morte Rom. 5. & 6. & tanquam juſtitia cum iniquitate 2. Cor. 6. Ergo gratia eſt abſolutè cum peccato incompoſſibilis, ſicut lux cum tenebris, vita cum morte, & actus bonus cum malo circa idem.

2. Reſpondeo primò, eſſe ſermonem de gratia ſumpta non præciſè ſecundùm ſe, ſed ut pendente à liberalitate Dei, & adjunctam habente condonationem, quod eſt illam ſumi prout ſe habet in præſentis providentiæ ſtatu.

3. Reſpondeo ſecundò, ex illa comparatione rectè inferri paritatem quoad effectum expellendi contrarium, ſed non quoad modum & neceſſitatem ex natura rei, illius expulſionis.

4. Objicies ſecundò 1. Joan. 3. *Omnis qui*

qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen illius in eo manet, & non poteſt peccare, quoniam ex Deo natus eſt. Quod ſic ſaltem intelligendum eſt, ut juſtus in ſenſu compoſito gratiæ non poſſit peccare, cùm certum ſit in ſenſu diviſo eum poſſe peccare.

5. Reſpondeo aliud eſſe ſignificatum illius loci. Senſus enim eſt, eum qui natus eſt ex Deo per gratiam, non poſſe peccare, quatenus talis eſt, cùm gratia non poſſit eſſe principium malè agendi, & de ſe ab omni malo avertat. Et ſic interpretatur S. Auguſtinus lib. 1. de gratia Chriſti c. 2. & lib. de perfectione juſtitiæ, c. 18. & lib. 3. contra duas Epiſtolas Pelagianorum c. 3.

6. Objicies tertiò, Ex Concilio Tridentino, *Unica formalis cauſa juſtificationis eſt juſtitia Dei, &c.* Qua definitione excluditur conſortium alterius formæ partialis juſtificantis, ac proinde favor ab extrinſeco gratiæ annexus.

Reſpondeo, definitione Concilii non excludi à ratione formæ juſtificantis id quod ad effectum juſtificationis gratiam comitatur, & per quod connaturaliter fit proximè depulſiva peccati, ſed excludi id quod aſſerebant hæretici eſſe formaliſſimè cauſam juſtificationis, nempe juſtitiam Dei aut Chriſti, quæ nobis imputaretur;

ídque probatur ex ipſis Concilii verbis. *Unica formalis cauſa juſtificationis eſt juſtitia Dei non quâ ipſe juſtus eſt* (en quod excluditur) *ſed quâ nos juſtos facit, quâ videlicet ab eo donati, renovamur ſpiritu mentis noſtræ, & non modò reputamur, ſed verè juſti ſumus, juſtitiam in nobis recipientes.*

7. Objicies quartò, ſanctus Thomas 2. 2. q. 24. a. 1. dicit per peccatum deſtrui charitatem effectivè & meritoriè. Ergo vult gratiam eſſe incompoſſibilem cum peccato.

8. Reſpondeo hos deſtruendi modos nullam importare ex natura rei neceſſitatem. Ac primò quidem ex eo quòd per actum peccaminoſum producatur habitus contrarius habitui charitatis, quod eſt deſtruere charitatem effectivè, ac proinde remotè & conſequenter gratiam, non ſequitur Deum non poſſe conſervare habitum ipſum charitatis non obſtante illo contrario habitu. Poteſt enim Deus in ſubjecto in quo producitur qualitas alteri præexiſtenti contraria, conſervare illam præexiſtentem, & ſic unire præter ordinem naturæ contraria, etiam in ſummo gradu. Sic dum producitur frigus, poteſt ſimul conſervare calorem: & in homine qui malè agit, conſervare habitum acquiſitum oppoſitæ virtutis, ſive ille habitus

ſit qualitas quædam ſimplex, ſive ſpecies objectorum honeſtorum & actuum præteritorum circa illa. Quòd ſi hoc verum eſt de habitibus acquiſitis, qui naturaliter deſtrui debent aut minui ac tandem deſtrui per actus oppoſitorum vitiorum, multò magis poterit à Deo conſervari habitus charitatis infuſæ, qui à ſola Dei actione pendet. Quoad ſecundum deſtruendi modum, nempe meritoriè, non ſequitur ex eo quòd peccatum hoc modo deſtruat charitatem, iſtum effectum non poſſe impediri. Nam deſtruere illam meritoriè, eſt mereri deſtructionem ejus ut pœnam peccati. Pœna autem, ut dictum eſt, eſt objectum actûs liberi quo infligatur.

9. Objicies quintò, Implicat eundem eſſe amicum Dei, juſtum, & dignum vita æterna, quod fiet per gratiam, & inimicum, injuſtum, indignum vita æterna, quod fiet per peccatum.

10. Reſpondeo hominem non fore amicum Dei, juſtum, & dignum vita æterna ſimpliciter & abſolutè, ſed tantùm amicum ſecundùm quid, juſtum hoc ſenſu quòd ſit aptus ad bene operandum, non verò dignum proximè vita æterna, quia tunc gratia non faciet filium adoptivum, ſeu non habebit adjunctam illam Dei dilectionem per quam fit adoptio, & erit

obex merito ipſius gratiæ etiam per bona opera acquiſitæ.

Dices, ſic homo habens gratiam, ſi moriatur, damnabitur. Reſpondeo negando ſequelam intellectam de damnàtione prout pœnas poſitivas continet: quia fieri poterit, & congruum erit, ut Deus non ita puniat, reum quidem, ſed cui congruum ſit condonari peccatum.

11. Objicies ſextò, Gratia eſt vita animæ: peccatum autem eſt mors ejus. Ergo gratia & peccatum incompoſſibilia ſunt.

Reſpondeo, peccatum ſi non privat actu gratia habituali, non eſſe mortem in omni ſenſu in quo eſt cùm actu privat, ſed tantùm in quantum privabit vita æterna. Eſt autem de ſe ſemper & neceſſariò animæ macula.

Objicies ſeptimò, Non repugnat gratia alterius generis, quæ ex natura rei inimpedibiliter ex hypotheſi ſuæ in anima inexiſtentiæ depellat ab ea peccatum. Cur autem gratia quæ nunc eſt, non cenſeatur talis?

12. Reſpondeo negando antecedens, quia ſi daretur talis qualitas, creatura illâ affecta poſſet mereri condignè, non modò ſibi illius augmentum, ſed alteri quoque etiam peccatori talis gratiæ aliquem gradum, conceſſa à Deo meriti tranſlatione, quo modo juxta prædicta, pura

creatura, remiſſionem peccati mortalis condignè obtineret.

13. Objicies ultimò, Peccatum conſiſtit in privatione gratiæ. Ergo incompoſſibilis eſt gratia cum peccato, quia incompoſſibilis eſt forma cum privatione ſui.

14. Reſpondeo neque actuale neque habituale peccatum in privatione conſiſtere, ac proinde aliter opponi gratiæ quàm privativè, ut patebit ex ſequentibus ſectionibus.

SECTIO OCTAVA.

In quo conſiſtat ratio peccati actualis, & qualiter gratia ipſi ſit oppoſita.

1. AD ſtatuendam rationem differentialem peccati, judicandúmque an in poſitivo conſiſtat an in negativo, qua de re eſt præcipua difficultas, ſuppono primò ſpecies quæ ſub aliquo genere relativo ſibi eſſentiali continentur, non poſſe eſſe formaliter niſi relationes. Quod cùm per ſe ſit evidens, ex eo quoque oſtenditur, quòd ſi alicui generi relativo advenirent differentiæ quæ non eſſent modi peculiares habendi ſe ad aliud, illæ cum ipſa non conſtituerent ſpecies, ſed entia per accidens in ordine ad Prædicamenta, ſicut ſi quid adveniat ex Prædicamento

qualitatis alicui generi ex iis quæ in Categoria ſubſtantiæ continentur, putà animali talis figura & conformatio corporis, id non conſtituet cum illo ſpeciem ipſi ſubjectam, ſed ipſum afficict planè accidentaliter, in ordine ſaltem ad noſtros conceptus. Et univerſim quidquid alicui generi advenit ex alio Prædicamento, non contrahit ipſum eſſentialiter nec cum illo ſpeciem ipſi ſubſtantem componit.

2. Suppono ſecundò, bonitatem & malitiam eſſe ſpecies contentas ſub genere relativo, nempe ſub ratione moralitatis quæ in eas dividitur ſive ſolas, ſive adhuc in tertiam ſpeciem quæ eſt indifferentia actûs moralis ſeu liberi, quem conſulta regula morum & ad ipſum applicata neque præcipiat neque prohibeat ſed permittat. Probatur quia nec moralitas in communi conſiſtit in alio quàm in habitudine ad ipſam morum regulam abſtrahendo à differentiis illius habitudinis: nec ipſa in alias ſpecies dividi poteſt: nec aſſignabile eſt aliud genus proximum quod ſit illarum præcisè commune & eſſentiale abſtractum prædicabile de illis in quid incompletè quàm ratio entis moralis. Ergo bonitas & malitia, quidquid ſit de indifferentia actûs moralis, ſunt ſpecies ſub genere relativo contentæ. His poſitis.

3. Dico primò, Ratio peccati, ſeu

formalis malitia conſiſtit in poſitivo, indiſtincto ab actu; nempe in relatione difformitatis cum lege per dictamen rationis propoſita.

4. Probatur primò ex præſuppoſitis, quia nimirum ſpecies ſub genere relativo contenta per ſpecialem modum ſe habendi ad aliud conſtituitur. Atqui malitia eſt ſpecies ſub genere relativo, nempe ſub moralitate, contenta. Ergo per relationem conſtituitur, quæ non poteſt eſſe alia quàm difformitatis cum lege & diſcrepantiæ ab ipſa.

5. Confirmatur, quia malitia actualis formaliter includit oppoſitionem actûs contra id, quod cognitum voluntatem obligat ad abſtinendum à tali actu. Nam inde actus eſt illicitus quòd repugnet dictamini obliganti ad non actum illum: & ſublata tali oppoſitione contra cognitam abſtinendi obligationem, non eſt homo reus neque punibilis. Atqui id quod cognitum obligat ad non ponendum actum peccaminoſum, eſt lex per dictamen rationis propoſita. Ergo ratio formalis peccati conſiſtit in oppoſitione actûs ad legem. Jam illa oppoſitio non eſt privativa, quia peccans non privatur lege, quæ ſtat cum actu ejus, ipſum damnans: neque eſt forma aut perfectio apta ipſi inexiſtere, quod ad privationem requiritur: ſed eſt

aliquid extrinſecum, ipſo homine peccante prius & indeſtructibile. Igitur illa oppoſitio conſiſtit in aliqua contrarietate, non quidem qualis eſt inter abſoluta, cùm ex dictis ipſa ſit modus ſe habendi relativè ad legem, ſed qualis eſt inter multas relationes diſquiparantiæ, nempe inter eas quæ non modò diſparitatem extremorum important, ut dominium & ſervitus, ratio principis & ratio ſubditi, itémque ducis ac militis: ſed etiam pugnam includunt, ut jus proprietarii in rem & furtum illius rei; ratio principis & rebellio ſubjectionem detrectantis; ratio ducis & defectio tranſeuntis ad hoſtes. Hinc ſanctus Auguſtinus lib. 22. contra Fauſtum cap. 27. peccatum definit, Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam. Quorum verborum formaliſſimum ſignificatum eſt ipſa contrarietas actûs ad legem, quæ contrarietas pro differentia peccati conſtitutiva ponitur.

6. Confirmatur præterea aſſertio, quia ſi ratio peccati in privatione conſtituatur, non poterit aſſignari quænam ſit illa perfectio in cujus privatione malitia conſiſtet, neque quodnam ſit ſubjectum cui per ſe primò & immediatè perfectio illa in eſſe debeat. Primò non poterit aſſignari illa perfectio, quia ut malitia peccati conſiſtat in privatione perfectionis, opor-

tet debitam eſſe homini pro omni inſtanti quo peccat perfectionem tantam in ratione boni quantum eſt peccatum in ratione mali. Privationis enim malum menſuratur per magnitudinem boni quo privat. At nulla eſt homini debita tanta perfectio in ratione boni, quantum eſt peccatum in ratione mali, ut conſtat ex antedictis. Et ſi quæ perfectio eſt ſemper pro omni inſtanti debita, non violare ullum ex præceptis; talis perfectio, prout ad eam quovis tempore obligatio eſt, minima eſt; ſiquidem poteſt haberi per actum indifferentem ſine merito vel per non actum, etiam à dormiente. Itaque ſi malitia odii Dei commenſuratur talis perfectionis bonitati, eíque proportionatè reſpondet, non erit gravis. Et omnino minor erit quàm malitia actûs quo quis mentietur cùm tenebitur dicere verum, quia perfectio quæ debebitur in illo caſu, quâque mendacium privabit, nempe dicere verum, quod eſt actus veracitatis, eſt aliquid melius, quàm abſtinere ab odio Dei ſine ullo actu bono, ad quod ſolum tali tempore, quo ſupponitur homo Deum odiſſe, obligatio eſt.

7. Nec dici poteſt perfectionem illam eſſe magnam in quantum ſummè neceſſaria eſt homini ad ſui finis conſecutionem. Nam ſi hoc tantùm modo perfectio illa

magna eſt, privatio ejus erit magnum malum tantùm conſequenter, non verò ex natura ſua formaliter, ſicut illa perfectio erit magnum bonum non eſſentialiter, ſed conſequenter ad eſſentiam ſuam, & per ordinem ad aliud. Atqui ratio ipſa malitiæ de qua agitur, eſt aliquid de ſe eſſentialiter malum, non verò tantùm conſequenter. Ergo ipſa non poteſt conſiſtere in privatione alicujus quod ſit magnum malum tantùm conſequenter ad eſſentiam ſuam.

8. Jam verò quòd non poſſit aſſignari ſubjectum cui debeatur illa perfectio, ac rectitudo in cujus privatione formalis malitia conſiſtet, probatur, quia vel illa debebitur actui voluntatis; vel ipſi voluntati, cùm nihil ulterius excogitabile ſit cui deberi poſſit. Neutrum dici poteſt. Ergo. Primò non debetur actui talis rectitudo, quia ſi actui debetur, vel actui malo quem voluntas producit, ſpecificè ſumpto, vel actui ſumpto genericè, vel actui contrario qui excluditur per ipſum actum malum. Nihil horum dici poteſt. Ergo. Non primum, quia impoſſibile eſt actum odii Dei habere rectitudinem. Implicat autem debitum ad aliquid per ſe impoſſibile. Secundum item dici non poteſt, quia ſi actui genericè ſumpto debetur rectitudo, tale debitum conveniet omnibus actuum

voluntatis ſpeciebus & individuis. Conſequens eſt falſum ob rationem jam allatam pro actu malo, quia nimirum multæ ſpecies, & conſequenter earum individua non poſſunt habere rectitudinem. Ergo & antecedens. Sequela majoris probatur, quia quod actui genericè ſumpto convenit, convenit omni ſpeciei, & individuo ſub eo contento, ſicut quia eſſe progreſſivum aut quomodocunque motivum ſui, convenit animali ex ratione generica, convenit omnibus ſpeciebus & individuis animalis.

9. Quòd ſi dicas debitum illud convenire generi ſumpto disjunctivè, id eſt ratione alicujus ſpeciei, nempe vel hujus vel illius: Reſpondeo id, ſi detur, nihil prodeſſe adverſariis, quia debitum ita vagum, non erit determinabile ad eos actus qui rectitudinis ſunt incapaces, ſed ad ſolos capaces: ac proinde nunquam determinabitur ad eos qui de ſe ſunt illiciti. Unde nec privatio rectitudinis cadet in iſtos, quia non eſt privatio formæ niſi ubi forma debita eſt.

10. Præterea ſi actui genericè ſumpto rectitudo debetur, ſic odium Dei non erit malum niſi ſecundùm rationem genericam, quia in tantum erit malum, in quantum habebit debitum rectitudinis.

11. Ad hoc reſpondent fieri poſſe ut

aptitudo & debitum conveniat generi, privatio autem ſpeciei quia differentia ſpeciei excludit formam ad quam eſt aptitudo.

12. Sed contra eſt, quia privatio eſt carentia formæ in ſubjecto apto vel debente habere formam, ita-ut ibi ſit carentia, ubi eſt aptitudo & debitum, quemadmodum docet Ariſtoteles lib. 5. Metaph. cap. de privatione. Et confirmatur, quia ſi quis homo habeat figuram monſtri, non illa figura monſtri formaliter erit privata conformatione humani corporis propria, quam non poteſt habere, ſed humanitas, quæ eſt in illo homine dicetur privata & malè affecta, quia ipſa eſt quæ debet habere figuram ſibi conformem. Pari igitur modo ratio actûs ſumpta præciſivè à differentia odii Dei, eſſet privata & mala, quia ipſa dicitur eſſe id quod debet habere rectitudinem, quam differentia odii Dei habere non poteſt: unde talis differentia non eſſet privata, ac proinde nec formaliter mala, ſed tantùm cauſaliter. Et in hoc ſenſu ipſa non majoris eſſet malitiæ quàm differentia cujuſvis alterius actûs quæ excludat à ratione generica actûs rectitudinem illam ad quam ſupponitur debitum. Itaque odium Dei non eſſet pejus quàm iſte actus, nolo amare Deum, vel iſte, volo furtum, aut quivis alius amorem Dei impediens.

13. Inſtant, & dicunt poſſe eſſe privationem in ſpecie, cùm aptitudo ſit tantùm in genere, quia talpa eſt privatus viſu qui non eſt ei debitus, ſed animali.

14. Reſpondeo falſum eſſe quòd talpæ non debeatur viſus, quia habet oculos, & de facto viſum habet, facile quidem amiſſibilem, quia ejus oculi facile læduntur dum terram fodit, cui incommodo ut occurreret naturæ auctor, durâ tunicâ oculos illi obduxit, ita-ut nullum animal munitiores habeat. Quòd ſi talpa diceretur privatus viſu qui non ei deberetur ſumpto ſpecificè, brutum diceretur privatum rationalitate, & homo pennis ob paritatem rationis.

15. Tertium ex membris in quæ actus disjunctivè diviſus eſt, dici non poteſt, quia ſi actui contrario, id eſt actui bono per malum excluſo, debetur rectitudo cujus defectus privationem conſtituat, ut vult Scotus in 2. diſt. 37. q. 1. ille ipſe actus erit privatus, cùm tamen non exiſtat, quia ſupponitur eſſe privatio, quæ non poteſt eſſe niſi in illo. Item actus ille, etſi ex natura ſua bonus, ut pote malo contrarius, erit tamen malus, quia cùm eſſe malum nihil aliud ſit quàm eſſe privatum, erit, ut dixi, privatus, privatione ſcilicet quæ jam eſſe aſſeritur, nec poteſt eſſe niſi in eo cui rectitudo debeatur.

16. Jam quòd non poſſit dici voluntatem eſſe ſubjectum, cui rectitudo illa debeatur in cujus privatione malitia conſiſtat; probatur, quia hoc poſito, cùm homo peccat, ipſa voluntas erit privata rectitudine, non verò actus. Itaque ipſa erit mala, & habebit rationem peccati; ipſe autem actus non erit malus niſi cauſaliter, in quantum privabit voluntatem rectitudine ipſi debita; quod omnino dici non poteſt: Nam odium Dei, præciſa per mentem tali cauſalitate, & excluſione rectitudinis quæ per actum contrarium haberetur, eſt de ſe rationi repugnans & ſummè illicitum. Et ſi compoſſibile eſſet cum actu amoris, in quo caſu non privaret rectitudine, adhuc eſſet peccatum, quia eſſet voluntarium, liberum, contra regulam morum, & legem æternam. Item non minùs odium Dei eſt de ſe formaliter malum, quàm actus charitatis formaliter bonus. Sicut igitur voluntas ſit bona per cauſalitatem formalem amoris qui eſt de ſe bonus, ita qui Deum odit, fit formaliter malus per cauſalitatem item formalem odii, quod ideo voluntatem reddit malam, quia ipſum eſt malum, ſicut omnes formæ quæ alicui ſubjecto inſunt, communicant tali ſubjecto denominationem & vim ſibi propriam. Sic doctrina facit formaliter doctum, & juſtitia juſtum: & in formis

materialibus calor per ſuam formalem inexiſtentiam conſtituit calidum, & frigus frigidum. Neque eſt ratio cur hîc extenſio illa & communicatio rationis formalis locum non habeat.

17. Denique ſi odium Dei non eſſet malum niſi cauſaliter, excludendo rectitudinem in cujus privatione conſiſteret formalis ratio malitiæ, idem contra hoc ſequeretur quod jam illatum eſt contra malitiam ſitam in excluſione rectitudinis ab actu genericè ſumpto; nempe odium Dei non fore aliquid pejus quovis alio actu malo, quia ſimiliter non eſſet malum niſi per idem per quod quivis alius actus cum charitate incompoſſibilis eſſet malus, nempe per hoc quòd cauſaret privationem rectitudinis: ad quod parum refert ſive ab actu genericè ſumpto, ſive à voluntate illam excludat, cùm ad illam cauſalitatem hoc vel illud ſubjectum materialiter ſe habeat.

18. Ex his patet rationem conſtitutivam peccati non conſiſtere adæquatè in privatione, ſed neque illam eſſe aliquid partim poſitivum, partim privativum, quia ſimiliter contra illud inadæquatum formale privativum recurreret eadem impoſſibilitas aſſignandi tum perfectionem quæ deberetur, & per illud formaliter tolleretur, tum ſubjectum quod per illam

formalem excluſionem eſſet privatum.

19. Sic conſtitutâ ratione malitiæ in poſitiva diſconvenientia actûs peccaminoſi cum lege, facile eſt ſtatuere quomodo gratia & peccatum actuale opponantur. Primò enim non opponuntur privativè, quia ambo ſunt poſitiva, & ſimul ſtare poſſunt ex ante dictis. Deinde non opponuntur per relationem diſquiparantiæ quæ ſit ejuſdem rationis cum ea per quam peccatum opponitur legi illud vetanti. Talis enim relatio eſt ad terminum cognitum contra quem fiat actus hoc ipſo illicitus. Neque etiam opponitur ut duo directè, & contradiſtinctè contraria, quia malitiæ ſic opponitur actûs boni honeſtas ſub communi utrique genere moralitatis. Quare reſtat ut peccatum remotè opponatur gratiæ, tanquam principio omnis bonitatis ipſi peccato directè contrariæ: itémque ut opponatur tanquam principium ipſius gratiæ deſtructivum per demeritum quo exigit à Deo privationem ipſius ut pœnam ſuæ cum lege oppoſitionis & diſcrepantiæ: ex quo ſequitur illa duo eſſe de facto incompatibilia, ſed non abſolutè incompoſſibilia cùm, ut dictum eſt, pœna peccati liberè à Deo irrogetur.

SECTIO

SECTIO NONA.

Expenditur mens ſanctorum Patrum circa rationem conſtitutivam peccati.

1. OBjiciunt contra prædicta, qui rationem peccati in privatione conſtituunt, hanc eſſe communem ſanctorum Patrum ſententiam, eóſque univerſali conſenſu id quaſi certum atque indubitatum docere. Nego tamen ſanctos Patres pro illorum ſententia ſtare. Quod ut conſtet, quædam notare convenit.

2. Primum eſt ſanctos Patres in pluribus locis ac textibus qui proferuntur ab adverſariis, dùm dicunt malum non eſſe rem, aut naturam, nullo modo negare quòd malum materialiter ſit actus, formaliter autem ipſe actus prout legi Dei poſitivè oppoſitus, & dicto modo contrarius, ſed tantùm negare quòd ſit natura, quòd ſubſtantia, quòd res, intelligendo per hæc id quod ad ſolam ſubſtantiam pertinet, quódque Ariſtoteles in Categoriis, capite de ſubſtantia, vocat hoc aliquid, quódque in phyſicis principium motûs & natura appellatur. Minimè autem per illa operationem intelligunt, quam nullo modo excludunt à ratione peccati, ſicut nec

quod eam eſſentialiter qualificat, ac diſtinguit malam à bona ipſi oppoſita. Hæc explicatio & acceptio probatur ex S. Auguſtino, qui lib. de perfectione juſtitiæ, ratiocinatione 4. diſputat quid ſit peccatum, actúſne, an res: quia, inquit, *ſi res eſt, neceſſe eſt habeat auctorem: & ſi auctorem habet, jam alter erit auctor quàm Deus, alicujus rei. Quod ſi impium eſt hoc dicere, neceſſe eſt dicere, peccatum eſſe actum, non rem.* Hoc manifeſtè ponit diſcrimen inter rem, ſeu ſubſtantiam, & operationem, in qua ſupponit peccatum conſiſtere. Idem facit Auctor Hypognoſticon apud eundem Auguſtinum lib. 1. ubi ſic habet in fine. *Diabolus naturâ eſt Angelus, ſed quòd natura eſt, Dei opus eſt: quòd verò Diabolus, vitio ſuo eſt, utendo malè naturæ ſuæ bono. Opera verò ejus mala, quæ vitia dicuntur, actus ſunt, non res.* In hoc eodem ſenſu loquuntur alii ſancti Patres, dum docent peccatum eſſe nihil, ſubſtantia carere, nullam habere radicem, & ſimilia. Ratio eſt, quia refellebant antiquos hæreticos, Manichæos, Marcioniſtas, Gnoſticos, & quoſdam Ethnicos, qui ponebant duo principia rerum ſeu ſubſtantiarum, unum purè bonum, à quo eſſent omnes res ſeu naturæ ac ſubſtantiæ bonæ; aliud purè malum, à quo eſſent res, ſeu ſubſtantiæ

malæ. Unde aſſerebant Manichæi duas eſſe in nobis animas, unam bonam quæ bona opera, alteram malam, quæ peccata faceret. Neque enim opera mala volebant eſſe immediatè ab illo ſummo malorum principio, ſed tantùm mediatè, quatenus ab illo eſſet anima mala. Hos igitur dum confutant ſancti Patres, dicunt malum non eſſe rem, non eſſentiam, non naturam, non aliquid, non ſubſtantiam, ſumendo ſcilicet iſtos terminos ut ſumebant adverſarii, & negando ullam rem aut ſubſtantiam eſſe malam: ideóque non eſſe quærendam malarum rerum, id eſt ſubſtantiarum quæ malæ eſſent, principium. Ea omnino mens fuit Epiphanii, Juſtini, Athanaſii, Chryſoſtomi, Fulgentii, & aliorum qui contra Manichæos diſputantes prædictum tantùm errorem confutarunt, non negarunt autem peccatum eſſe aliquid poſitivum, eo modo quo in naturalibus operatio aberrans à ſcopo naturæ, aut in artibus operatio aberrans à fine artis, putà in muſica concentus diſſonus, eſt aliquid poſitivum & diſconveniens. Hinc Auguſtinus lib. de perfecta ratione juſtitiæ, malitiam comparat claudicationi, aítque nec peccatum, nec claudicationem eſſe res, ſed actus tantùm. Quare neutrum vult eſſe planè nihil, etiam formaliter &

differentialiter ſumptum. Nam claudicatio ut ſic, aliud eſt quàm negatio, & rectitudini motûs opponitur contrariè, & non tantùm uno modo, quod contingeret ſi eſſet tantùm privatio; ſed diverſis etiam inter ſe poſitivè contrariis modis ob diverſa recti motûs impedimenta. Quare eſt diſconvenientia aliqua talis effectûs cum potentia progreſſiva ſumpta prout eſt de ſe capax perfectioris motûs, ſive eſt diſcrepantia talis ambulationis ab ejuſmodi perfecto motu & recto. Unde ſimili modo ratiocinandum eſt de ratione malitiæ.

3. Secundum quod notare convenit, eſt ſanctos Patres, dum per privationem peccatum explicant, nullo modo loqui de privatione illius perfectionis quam adverſarii per rationem peccati excludi volunt, nempe perfectionis negativæ, aut volitionis honeſtæ quæ debuerit eſſe in voluntate, & multò minùs de privatione rectitudinis debitæ actui genericè ſumpto, aut actui contrario qui non eſt: ſed de privatione conjunctionis cum Deo & gratiæ & juſtitiæ habitualis, quæ privatio ſecundùm communem adverſariorum doctrinam non eſt eſſentialis peccato, ſed ipſum conſequens. Sic ſanctus Auguſtinus lib. 2. de libero arbitrio, dicit peccatum eſſe motum defectivum à Deo: &

lib. 11. de Civit. aſſerit malum eſſe amiſſionem boni, quod utique prius habebatur ſive habitualis. Et ſimilia paſſim dicunt alii ſancti Patres, qui proinde ab adverſariis in conſtituenda ratione differentiali peccati multùm diſcrepant, ſiquidem privationes per formas quas tollunt, à ſe invicem differunt. Sed quia ex illis privationibus per quas ſancti Patres peccatum exprimunt adverſarii hoc ſaltem inferunt, quod ſecundùm illos ratio peccati in aliqua privatione conſtat, ut huic illationi reſpondeatur.

4. Notandum tertiò eſt, ſanctos Petres ſæpe peccatum deſcribere potiùs per deſtructionem bonorum quæ nos ſpectant ac beatos reddere poſſunt, ut ſic horrorem ejus faciliùs in nobis imprimant, quàm definire per primarium ejus ac differentialem conceptum: quod tamen non omittunt, & omnino expreſsè faciunt. Nam in primis Auguſtinus, ut conſtat ex prædictis, peccatum conſtituit in ea ipſa diſconvenientia cum lege, in qua dico conſiſtere rationem formalem malitiæ. Et non tantùm loco citato, ſed alibi etiam id repetit, ut tractatu imperfecto de geneſi ad literam c. 1. ubi peccatum definit, *ſuperbum voluntatis aſſenſum, cùm inclinamur ad ea quæ juſtitia vetat, unde liberum eſt abſtinere.* Quod idem eſt ac ſi diceret, pec-

catum eſſe aſſenſum liberum recto rationis dictamini contrarium. Idem inculcat lib. de duabus animabus contra Manichæos, aítque hanc definitionem eſſe veram & ad intelligendum facillimam. Divus Bernardus lib. de diligendo Deo, peccati malitiam ſic exprimit: *Tunc autem dixerim quemque ſibi feciſſe ſuam legem, quando communi, & æternæ legi ſuam prætulit voluntatem, perversè utique volens ſuum imitari creatorem, ut ſicut ipſe ſibi lex ſuíque juris eſt, ita is quoque ſeipſum regeret, & legem ſibi ſuam faceret voluntatem.* In hac declaratione malitiæ quæ peccato ineſt, formaliſſimum ſignificatum eſt contrarietas, & oppoſitio voluntatis cum lege. Et clarum eſt talia in omnibus S. Patribus inveniri. Quare ex illis non habetur differentiam peccati non conſiſtere in poſitivo.

SECTIO DECIMA.

Solvuntur adverſariorum rationes.

1. OBjiciunt primò, ſi ratio peccati conſiſtit in poſitivo, Deus erit cauſa illius poſitivi, quia ad omne poſitivum ex munere cauſæ primæ & indigentia cauſæ ſecundæ concurrit. Ergo erit cauſa peccati.

2. Reſpondeo negando ſequelam. Ad probationem dico eſſe aliqua poſitiva quæ non producuntur, nempe relationes quæ poſitis præcisè extremis reſultant, cujuſmodi eſt prædicta diſconvenientia cum lege. Notum ac receptum illud eſt, Ad relationem, nempe intrinſecus advenientem, id eſt quæ non indiget alia determinatione ad ſui exiſtentiam quàm poſitione extremorum, non datur motus.

3. Inſtabis, etſi relationes illæ non producantur per ſe, at producuntur per accidens, in quantum producitur fundamentum ex quo reſultant. Sic datur motus per ſe ad albedinem, per accidens autem ad ſimilitudinem, & cauſa per ſe dealbationis, eſt cauſa per accidens & conſequenter ſimilitudinis. Pari igitur modo, quia Deus producet iſtius relationis fundamentum, eam quoque per accidens & conſequenter producet: & ſic per accidens & ſecundariò erit cauſa peccati.

4. Reſpondeo primò, ſi hoc argumentum valeret, poſſe retorqueri in adverſarios conſtituentes rationem malitiæ in privativo, ſic enim ratiocinari licebit. Quiſquis eſt cauſa fundamenti cui per ſe privatio ineſt, vel ex quo in alio reſultat, tam eſt cauſa privationis, quàm is qui producit fundamentum relationis, eſt cauſa illius. Atqui Deus eſt cauſa illius entitatis quæ

eſt fundamentum privationis in qua conſiſtit ratio peccati. Ergo eſt cauſa illius privationis.

5. Quod ſi reſpondeant non omnem cauſam quæ producit fundamentum ſeu ſubjectum privationis, eſſe cauſam ipſius privationis, ſed eam tantùm quæ producit entitatem illam fundamenti quatenus eſt fundamentum illius privationis: Deum autem non producere entitatem actûs mali quatenus ex illa ſequitur, aut ei annexa eſt privatio rectitudinis, quia hoc provenit ex cauſa defectuoſa, quæ eſt creata libertas.

6. Reſpondeo quoque non omnem cauſam quæ producit fundamentum relationis, eſſe etiam ſecundariò & conſequenter cauſam relationis, ſed tantùm eam quæ producit fundamentum illud quatenus eſt fundamentum, ſeu à quo entitas illa fundamenti habet id ut ſit fundamentum talis relationis. Itaque ſimiliter Deum non producere entitatem volitionis malæ, quatenus ex ea reſultat relatio difformitatis, neque actum illum, quatenus eſt ab ipſo, habere rationem fundamenti reſpectu talis reſpectûs, ſed quatenus eſt à cauſa agente contra debitum & legem, quæ eſt ſola cauſa ſecunda, cùm prima agat ex officio cauſæ univerſalis, cui congruit accommodare ſe determinationi agentium

liberorum. Unde ipſa bene agit, & actus, quatenus eſt ab illa, eſt conformis dictamini ſapientiæ ejus & rectæ rationi.

7. Confirmatur à pari in multis aliis. Nam motus claudicationis, qui eſt diſconveniens potentiæ quam habet anima ad motum rectum, etſi producatur ab anima, non tamen ab ea producitur quatenus eſt fundamentum talis relationis, ſed hoc habet ab organo inæquali aut diſtorto. Item quando naſcitur monſtrum ad cujus eſſe Deus & ſol concurrunt quaſi cauſæ univerſales, Deus quidem omnium univerſaliſſima & ſuprema, ſol verò inter corporeas maximè univerſalis illi primæ & ſummæ ſubordinata; entitas illa monſtri, quæ eſt fundamentum difformitatis, non habet hoc à Deo, aut ſole, quòd ſit ejuſmodi fundamentum, ſed id provenit aut ex cauſæ particularis debiliori virtute, aut ab exceſſu defectúve materiæ. Pari ergo modo poterit Deus eſſe cauſa actûs phyſici, qui eſt fundamentum hujus relationis, nec eſſe ullo modo cauſa fundamenti ut ſic. Cujus rei ratio eſt à priori, quia, ut dixi, actus habet illam rationem fundamenti, quatenus eſt à cauſa contra legem agente.

8. Objiciunt ſecundò, ſi malitia eſt aliquid poſitivum, erit formaliter ens: itaque in ratione entis cum Deo conveniet, ip-

ſáque erit quædam divinæ perfectionis participatio.

9. Reſpondeo primò, negando fore cum Deo convenientiam in ratione entis ſecundùm ſe ſumpti; quia cùm ens de Deo & de malitia prædicatur, prædicatio non eſt univoca. Ratio eſt quia ens ſecundùm ſe continet omnes rerum differentias, etiam infimas, à quarum nulla de ſe abſtrahit. Quod autem differentias, quæ ſe totis differentiæ ſunt, formaliter continet, non eſt univocum, neque unum ſecundùm ſe: & ea de quibus ſecundùm ſe dicitur, non propterea ſecundùm ſe conveniunt.

10. Quod ſi tamen ens, non ſecundùm ſe abſolutè, quo modo à ſolo Deo omnium rerum poſſibilium differentias introſpiciente, adæquatè cognoſcitur, ſed prout à nobis imperfectè concipitur, eſt univocum. Reſpondeo illud univocum conſiſtere in aliquo formaliter negativo, ſeu quod non poteſt à nobis niſi per negationem explicari: quódque adverſarii negare non poſſunt eſſe Deo & peccato, etiam in privatione conſtituto, commune: illud enim eſt eſſe poſſibile. Eſſe autem poſſibile ſecundùm nos eſt non involuere contradictionem, ſive eſſe aliquid ex quo poſito non ſequitur ipſum eſſe & non eſſe: quod omnino eſt negativum, & extra eſſentiam eorum quibus convenit, & poſterius ad

illud eſſe, cujus veritas impoſſibilem reddit illam implicantiæ illationem. Nec poſſunt negare adverſarii quin poſſibilitas ita concepta, poſſit etiam de peccato privationem formaliter includente verificari. Nam ex illo poſito non ſequitur ipſum eſſe & non eſſe. Eſt enim verè peccatum actui reali identificatum: & alioqui non poſſet à Deo puniri. Ergo entis, ſumpti eo modo quo concipitur à nobis, verificatio de Deo & de peccato formaliter ſumpto, nec repugnat Deo nec rejici poteſt ab adverſariis.

11. Addo, non repugnare Deo, quòd aliquid poſitivum de eo & de malitia, ſive in poſitivo ſive in privativo poſita, prædicetur univocè, modò illud ejuſmodi ſit, ut non tollat infinitam utrinſque ſubjecti differentiam ac diſtantiam. Nam cùm quis concipit Deum & peccatum infinitè inter ſe repugnare, ens & malitia peccati quomodocunque conſtituta, univocè denominantur cognita: Præterea tria peccata habent communem cum tribus Perſonis Trinitatis rationem ternarii numeri, etſi quoad rem infinitè diſſimilem ac primò diverſam. Repugnat ergo tantùm de Deo verificari aliquid imperfectionem involvens, quatenus imperfectionem involuit.

12. Inſtabis ſi malitiæ convenit ratio entis, conveniet etiam bonitas, quia ens & bonum convertuntur, & hoc eſt illius

attributum neceſſarium. Conſequens rationi repugnat. Ergo & antecedens.

13. Reſpondeo diſtinguendo majoris hypotheticæ conſequens. Conveniet bonitas moralis ſeu honeſtas, nego: tranſcendentalis, concedo. Bonitas tranſcendentalis conſiſtit in eo quòd unumquodque ens ſit conveniens alicui ſive ſubjecto ſive formæ ſive principio ſive fini ad quem ſit medium. Dico autem rationem difformitatis quæ in eſt actu malo, putà odio Dei, bene eſſe convenientem illi actui, quia bonum eſt actum illum eſſe ex natura rei illicitum & odio dignum ut fugiatur. Et hoc habet actus ille ex oppoſitione ſua ad legem naturalem ac rationem. Et præterea à Deo etiam prohibetur, ut ſit etiam ex ejus præcepto illicitus & magis odibilis.

14. Objicitur tertiò, Non poteſt eſſe relatio realis, niſi ad terminum realiter exiſtentem. At non dabitur ſemper terminus realis, quem relatio illa difformitatis cum lege, connotare poſſit, cùm nimirum aliquis peccat contra legem falsò apprehenſam. Ergo malitia non eſt relatio realis.

15. Reſpondeo negando majorem, quia in actu quo quis cognoſcit negationem plurium mundorum, eſt relatio realis, ſiquidem eſt veritas realis, quæ eſt conformitas talis actûs cum objecto, & objectum illud non eſt niſi negatio. Ratio à priori eſt,

quia ad eſſe relationis ſatis eſt, ſi id quod connotatur, eo modo ſit quo connotatur ſecundùm eſſe ſive poſitivum ſive negativum, ſive præſens ſive præteritum ſive futurum, ſive à parte rei ſive ſecundò intentionaliter exiſtens. Hìc autem lex quæ eſt difformitatis terminus, eo modo exiſtit quo exiſtere debet ad eam terminandam ac ſpecificandam, nempe ſecundùm eſſe intentionale, quia cùm voluntaria eſſe debeat illa difformitas, debet eſſe circa regulam cognitam, & contra eam ut cognitam. Et licet non ſit reipſa lex quæ falſo eſſe putatur, eſt tamen ſpecificativum difformitatis, nempe dictamen objectivum, ſeu lex objectiva prohibens actum qui inde habet contrarietatem per quam eſt formaliter malus. Et inde patet relationem illam eſſe ex iis quæ fundantur in menſurabili, & ſpectant menſuram. Et eandem menſuram ſpectat bonitas formalis actûs honeſti, ſed modo plane diverſo, nempe per habitudinem conformitatis.

16. Objicitur quartò, Relatio quæ convenit rei prout ſubeſt actibus animæ, non eſt realis nec prædicamentalis. Atqui difformitas in qua ratio peccati ponitur eſt hujuſmodi. Ergo.

17. Reſpondeo primò negando majorem, quia etiam univerſalitas, prædicabilitas & ſimiles relationes ſunt reales, prout

reale opponitur non enti, aut etiam prout opponitur enti rationis, licet non ſint reales prout reale opponitur ſecundò intentionali, ſive denominationibus quæ conveniunt rebus prout fuerunt objectæ actibus intellectûs aut voluntatis, cujuſmodi ſunt eſſe cognitum, volitum, ordinatum ad finem, & ſimiles. Nihil autem vetat quominùs illæ quoque ſint Categoricæ, cùm Categoriæ debeant omnia entium genera continere.

18. Reſpondeo ſecundò, difformitatem illam non eſſe relationem quæ conveniat rei prout ſubſtanti actibus animæ, ſi ſermo ſit de difformitate actûs interni voluntatis, quia actus ille neque cognitus neque volitus eſt, etſi ſit voluntarius, Quare eſt relatio primò intentionalis, conveniens illi prout à voluntate producitur non obſtante lege per intellectum propoſita, abſque eo quòd ſit ipſe præcognitus.

19. Objicitur quintò, Dato præciſè hôc quòd actus non ſit conformis dictamini rationis, vel non habeat totum quod regula morum exigit, malus eſt. Ergo malitia conſiſtit in privatione conformitatis cum ratione, & regula morum.

20. Reſpondeo diſtinguendo antecedens, malus eſt primò & formaliter per illam negationem, nego: arguitivè, & per locum à poſteriori, eò quòd omnis actus

qui non eſt conformis dictamini rationis, ſaltem permittenti, ſit difformis, & contrarius prohibenti, concedo. Simile erit argumentum ſi dicas, dato quòd aliquod animal non ſit brutum, eſt homo. Ergo homo conſtituitur per negationem bruti. Quare ſicut hîc non valet conſequentia, & negatio bruti eſt tantùm medium à poſteriori concludendi humanitatem in animali, ita negatio conformitatis cum dictamine rationis in actu morali, eſt tantùm ſimiliter medium à poſteriori ad inferendam in illo actu difformitatem poſitivam, per quam formaliter in eſſe peccati conſtituatur.

21. Objicitur ſextò, ſaltem quorundam actuum malitia in privatione conſiſtit. Ergo nec univerſaliter malitia in privatione conſiſtit, nec rationes ad id probandum allatæ per ſe ex natura rei valent. Antecedens probatur, quia peccatum omiſſionis habet malitiam præcisè per privationem actûs imperati. Et in peccatis commiſſionis aliquando eſt malitia, non ex objecto quod diſconveniat, neque ex circunſtantia quæ adſit & repugnet, ſed ex defectu circunſtantiæ quæ in actione requirebatur.

22. Reſpondeo negando antecedens. Ad probationem, dico defectum actûs imperati, & circunſtantiæ debitæ eſſe malum objectivè & cauſaliter, non verò forma-

liter, quia malitia formalis circa illa objecta conſiſtit in hoc quòd aliquis velit illos defectus contra dictamen rationis, ſeu contra legem per illud dictamen propoſitam.

23. Inſtabis, cùm aliquis peccat, per omiſſionem puram liberam, in tali peccato non poteſt inveniri relatio, quia in eo nihil eſt poſitivum.

24. Reſpondeo poſito quòd detur omiſſio libera ſine actu, quam non admitto, illa poſſe convenire aliquid logicè poſitivum, ſeu conceptibile conceptu, quo non aliquid ab ea removeatur, nec ipſa præcisè ſola concipiatur, ſed aliquid ei tribuatur, nempe aliqua habitudo ad aliud. Nam negationibus poſſunt advenire relationes, nempe negationi plurium mundorum advenit ex conceptu quo quis dicit, non dari plures mundos, relatio objecti & menſuræ ad actum illum veri judicii. In denario numero negationum quinque negationes habent relationem partis & medietatis ad totum, & ſimilia.

SECTIO UNDECIMA.

In quo conſiſtat peccatum habituale, & qualiter illud per gratiam deſtruatur.

1. SUpponenda ſunt hoc loco duo, quæ extra controverſiam ſunt. Primum

eſt, tranſacto peccato ſive mortali, ſive veniali, hominem verè eſſe, & manere peccatorem quandiu peccati admiſſi remiſſionem non conſequitur. Idque probatur, tum ex ſcriptura, quæ peccatores appellat eos qui peccarunt, etſi actu non peccent, quandiu per pœnitentiam non obtinuerunt peccati veniam: tum ex communi ſenſu hominum qui homicidam appellant eum qui, licet non actu occidat, tamen ante occidit hominem, alitérque putant eum ſe habere moraliter, quàm ſi non occidiſſet.

2. Secundum eſt, iſtud habituale peccatum eſſe aliquid quomodocunque aliud quàm hominem & peccatum præteritum, ſeu quàm hominem admiſiſſe illud peccatum, quia ſi hoc tantùm eſſet, impoſſibile eſſet peccatum habituale deleri, cùm fieri non poſſit ut quod factum eſt non fuerit factum. Deleri autem poteſt peccatum habituale juxta illud 1. Joan. c. 1. v. 9. *ſi confiteamur peccata noſtra, fidelis eſt & juſtus, ut remittat nobis peccata noſtra, & emundet nos ab omni iniquitate.*

3. His ſuppoſitis, reſtat ut peccatum habituale ſit peccatum præteritum aliquo modo permanens, vel in ſe vel in effectu aliquo. Neque enim eſt aliquid abſolutum ab omni reſpectu ad illud peccatum, ſeu quod ipſum nullo modo importet.

4 Aliqui dicunt eſſe actum præteritum, in ſe moraliter perſeverantem per hoc quòd non eſt retractatus.

5. Sed contra eſt primò, quia per ſe loquendo, defectus retractationis non facit permanentiam actûs voluntatis præteriti. Alioqui qui ſemel voluit ambulare aut eme-re equum aut legere librum, eſſet moraliter per totam æternitatem idem volens moraliter pro illo tempore, ſi non retractaret talem actum: & vir ſapiens qui non ſemper ſeveriorem moderationis regulam obſervavit, ſed aliqua leviter egit de quibus poſtea non cogitavit nec retractavit, ſemper eſſet moraliter & prudenter cenſeretur eadem volens, quod eſt abſurdum. Hinc ſi aliqui actus præteriti manent potiùs moraliter quàm alii, quo modo actus injurioſus quo quis alium offendit, manet potiùs quàm alius actus nihil efficiens morale; dicendum eſt tales actus cauſativos alicujus moralis effectûs manere tantùm in ipſo effectu obligationis ex ipſis ortæ, non verò habere in ſeipſis moralem permanentiam; quo modo conſtituerent ſemper idem volentes, putà ſemper volentem lædere, quod eſt falſum.

6. Quod ſi dicas actus aliquos habere effectum moralem quando non ſunt ampliùs ſecundùm ſuum eſſe phyſicum, ut patere videtur in donatione facta hæredi:

itaque tales actus permanere in ſeipſis moraliter.

7. Reſpondeo effectum moralem immediatum talium actuum non cauſari ab illis actibus niſi quando habent ſuum eſſe phyſicum, etſi effectus ille remaneat poſt tranſactos actus: quod patet in ipſo quod contrà affertur, exemplo. Nam effectus immediatus prædictæ donationis eſt jus legatarii ad obtinendam poſt mortem legatoris hæreditatem: quod jus tunc eſſe cœpit quando facta eſt illa donatio. Quòd autem adveniat jus in re, ſeu actuale dominium & poſſeſſio hæreditatis, eſt effectus tantùm mediatus illius præteritæ donationis; Et non eſt neceſſe ad inceptionem effectûs mediati, ut cauſa illius mediata in ſe formaliter habeat permanentiam ullam, cùm ad ejus productionem ſufficiat exiſtentia cauſæ proximæ & immediatæ, quæ hîc eſt jus ad rem, ex quo oritur, poſita conditione mortis, jus in re, ſeu proprietas & poſſeſſio rei. Quare non ſequitur ex iſto exemplo, actum præteritum, poſtquam deſiit, in ſe moraliter remanere.

8. Refellitur præterea habitualis permanentia peccati ut conſtituta per negationem retractationis; quia poteſt peccatum remanere habitualiter, etſi retractetur, putà ſi id fiat tantùm per actum attritionis, qui etſi de ſe laudabilis, non

tamen ſufficit ad abolitionem peccati.

Aliqui dicunt peccatum habituale eſſe peccatum præteritum non condonatum. Et hi quoque ſupponunt actum præteritum remanere in ſe moraliter, quandiu nihil ponitur deſtructivum illius. Quare cùm falsò aſſeratur, ut jam oſtenſum eſt, illa peccati in ſe moralis permanentia, hinc jam non ſubſiſtit hæc ſententia.

9. Sed & eadem, quoad negationem condonationis ut incluſam in ratione & conſtitutione peccati habitualis, refellitur; quia generaliter loquendo negatio cauſæ, aut formæ, quæ ſi adeſſet, deſtrueret aliquid, non eſt cauſa durationis & permanentiæ ejus. Hinc malè diceretur ignis accipere continuationem & conſervationem ſuæ exiſtentiæ à negatione aquæ, quæ ſi injiceretur illum extingueret, nec dici etiam poteſt durationem ejus formaliter conſtitui per illam negationem.

10. Ex refutatione illarum ſententiarum quæ aſſerunt peccatum habituale eſſe actum præteritum aliquo modo in ſe manentem, ſequitur illud eſſe actum præteritum remanentem in aliquo effectu. Multi autem ſunt effectus morales per quos actus præteritus poteſt dici manere moraliter. Nam ex peccato illo præterito ſequitur quòd homo ſit dignus odio Dei, quòd privatus gratiâ, quòd averſus à fine beatitu-

dinis, & incapax in eo ſtatu ad eam obtinendam, ac denique quòd debitor ſubeundæ pœnæ æternæ. Hi ſunt præcipui effectus ex tranſacto peccato reſtantes. Quare in aliquo iſtorum conſtituenda eſt permanentia illa in qua conſiſtit peccati habitualitas.

11. Dico, Peccatum habituale conſiſtit in eo quòd homo propter peccatum præteritum reſtet odibilis Deo. Probatur quia odibilitas illa, ſeu dignitas odii divini eſt malum inter ea quæ ex peccato præterito reſtant, omnium peſſimum, Poſito igitur quòd illud peccatum non maneat niſi in effectu, eóque morali, in iſto maximè conſiſtit. Alioqui peccatum non eſſet ſummum in ratione mali. Antecedens probatur, quia diſplicere Deo & eſſe illi objectum odii, eſt aliquid pejus quàm privari gratiâ, quàm carere diſpoſitione ad beatitudinem, & quàm eſſe obligatum ad ſubeundam pœnam æternam. Recta enim ratio præcipit ut creatura potiùs iſta velit, aut certè, minùs principaliter nolit quàm diſplicere Deo, & eſſe illi objectum odii. Et eſſet actus ſummæ charitatis, qui Dei amicitiam ex congruo mereretur, ſi peccator illa alia poſthaberet diſplicentiæ & odio Dei. Ergo in tali odibilitate conſiſtit ratio peccati habitualis.

12. Dices eſſe idem, privari gra-

tiâ & eſſe objectum divini odii.

13. Sed contra eſt, quia eſſe odibilem Deo, eſt aliquid prius quàm privari gratiâ. Illud enim eſt de ſe prius à quo ad aliud non valet exiſtendi conſequentia. Atqui ab illa odibilitate ſeu dignitate odii divini non valet ad privationem gratiæ exiſtendi conſequentia, quia in ſtatu puræ naturæ, ſi quis peccaſſet, odium Dei incurriſſet, nec tamèn fuiſſet privatus gratiâ, ſiquidem privatio eſt carentia formæ ſubjecto debitæ: Non fuiſſet autem homini in tali ſtatu debita gratia. Ergo dignitas odii divini eſt aliquid prius de ſe in habitualitate peccati, quàm privatio gratiæ; ac proinde non ſunt idem formaliter: & in priore potiùs quàm in poſteriore conſtituenda eſt illius peccati permanentia, cùm præſertim, ut dictum eſt, odibilitas illa ſit id quod eſt de ſe omnium quæ ex peccato præterito reſtant peſſimum.

14. Dico ſecundò, Gratia deſtruit peccatum habituale per hoc quòd connaturaliter exigit, habétque de facto adjunctam complacentiam Dei circa perſonam, & condonationem offenſæ, ac ceſſionem juris ad odium & indignationem: Probatur, quia cùm ex dictis, habitualitas peccati conſiſtat in hoc quòd reddat odibilem Deo perſonam quæ peccavit, non poteſt congruentiùs deſtrui illa odibilitas quàm per

formam quæ reddat dignum amore. Et quia talis forma non neceſſariò exigit illum Dei amorem abſolutum, & complacentiam circa perſonam, id quod adhuc requiritur eſt, ut de facto Deus amet perſonam tali qualitate affectam, & ſibi in ea complaceat.

15. Et hoc valet ad explicandam deſtructionem peccati originalis, quia cùm illud ſit habituale in poſteris Adami, conſiſtátque in odibilitate cauſante privationem ſupernaturalium quæ Deus homini deſtinarat, odibilitas illa non poteſt meliùs deſtrui, quàm collato dono ſupernaturaliter ſanctificante, & habente annexam ex beneplacito Dei condonationem offenſæ, & ceſſionem juris ad indignationem & odium.

16. Dices, Etſi diligatur homo à Deo condonante, ac remittente jus ad indignationem, tamen ſemper eſt dignus hoc ipſo quòd peccavit, maximè ſi peccatum ejus perſonale proprium actuale fuit.

17. Reſpondeo non eſſe dignitatem ad impoſſibile. Poſito autem tali amore Dei, eſt impoſſibile odium. Igitur in ſenſu compoſito talis amoris ceſſat abſolutè dignitas odii. Quia verò is qui peccavit, etſi diligatur realiter actu à Deo, poteſt conſiderare ſeipſum præſcindendo ab eo quòd ſit amatus, quódque peccatum ejus ſit remiſſum,

hinc ſub tali præciſione poteſt agnoſcere ſe dignum odio non quidem poſitivè per excluſionem remiſſionis, ſed præciſivè, per ſolam conſiderationem peccati cujus reus fuit. Et poteſt illud odiſſe, ac retractare illa peccata quæ ipſe per ſe commiſit, & abſolvi de novo ab illis, recipiendo per abſolutionem gratiam ut remiſſivam illorum, & magis ac magis deletivam. Cum quibus ſtat quòd realiter & de facto ante poſteriores abſolutiones jam eſſet juſtificatus ab illis peccatis à quibus adhuc abſolvitur.

SECTIO DUODECIMA.

An poſſit peccatum remitti ſine infuſione gratiæ & ſine retractatione peccatoris.

1. ADverte primò, Deum neceſſariò quidem odiſſe peccatum, ſed liberè odiſſe peccatorem, ita-ut perſonam quæ peccavit, poſſit, quando volet, non odiſſe. Ratio eſt quia ipſum quidem peccatum eſt ex natura rei merè malum: perſona autem fit mala per aliquod accidentaliter & contingenter ſuperveniens, quod Deus poteſt ab ea tollere: & reſtabit in perſona aliquod bonum, quod poteſt eſſe Deo, ſi non motivum & objectum formale, ſaltem ſubjectum & objectum materiale

teriale amoris, nempe capacitas ad formalem amicitiam cum illo habendam.

2. Adverte ſecundò, Deum poſſe amare hominem vero amore amicitiæ, abſque eo quòd illi conferat ullum ſupernaturale donum. Quod probatur, quia in ſtatu puræ naturæ, quem poſſibilem probavi quæſtione 1. ſect. 5. Deus diligeret homines, quibus deſtinaret beatitudinem naturalem, conſiſtentem in cognitione illius abſtractiva, & in amore illi cognitioni proportionato. Et ipſi homines Deum reciprocè diligere potuiſſent amore naturali, & ſic beatitudinem mereri. His poſitis.

3. Dico, Poteſt Deus remittere peccatum ſine infuſione gratiæ. Probatur, quia cùm Deus liberè oderit perſonam peccatoris poteſt illam non odiſſe, & remittere jus ad odium & indignationem, & diligere illum hominem eo amore quo diligeret in ſtatu puræ naturæ infantes beatitudinis capaces. Hoc poſito deſtructum erit peccatum quod reſtabat primariò & principaliter in odibilitate, ſeu dignitate odii divini: & tamen in hoc non erit infuſio gratiæ. Ergo poteſt remitti peccatum ſine infuſione gratiæ.

4. Quod ſi quæras, quænam tunc erit forma talis juſtificationis conſtitutiva. Reſpondeo fore moralem formam, nempe jus quod habebit homo ex illa condonatione

& amore, ut non odio habeatur à Deo, & perinde ac ſi non peccaſſet, ad beatitudinem naturalem obtinendum accipiat ab eo cogitationes pias ad bonum inclinantes, & præparationem concurſûs ad bona opera ſecundùm providentiam illi ſtatui congruam. Quare actus Dei quo condonaret & amaret, eſſet cauſa moraliter effectiva iſtius juſtificationis, quæ proinde dicetur fieri per condonationem extrinſecam. Illud autem jus, quod eſſet in homine illius condonationis effectus, eſſet forma intrinſecè conſtitutiva.

5. Porro jus illud non eſſet ſtrictæ juſtitiæ, neque fundatum in aliquo quod haberet ipſe homo, aut quod ab illo procederet, ſed eſſet fundatum in eo quòd Deus condonans & amans, non poſſet ſibi contradicere, ſicut jus quod in præſenti ſtatu habent juſti ad beatitudinem; non eſt ſtrictæ juſtitiæ, aut fundatum in valore operum Deum obligante, ſed in eo quòd Deus, qui eam promiſit juſtis in juſtitia perſeverantibus, non poſſit non ſtare promiſſis.

6. Dico ſecundò, Poteſt peccatum remitti non modò ſine infuſione gratiæ, ſed etiam ſine retractatione peccatoris, ita-ut in eo nulla facta ſit mutatio niſi moralis, conſiſtens in prædicto jure ad non odium Dei, & ad accipienda ab eo beatitu-

dinis naturalis media atque auxilia.

7. Probatur primò, quia falſum eſt principium ex quo aſſeritur neceſſitas retractationis ad deletionem peccati: & aliundè prædicta condonatio & jus ſufficiunt ad deletionem ejus. Ergo. Antecedens probatur, quia principium illud eſt, quod maneat in ſe moraliter actus peccati præteritus, quandiu non retractatur. Atqui ex dictis ſectione præcedenti, non manet actus ille in ſe moraliter, licet maneat in effectu morali; in quo tantùm ſenſu dicitur moraliter manere. Quod ſi ille ſecundùm ſuam rationem formalem moraliter remaneret, homo ſemper peccaret, quandiu non retractaret actum præteritum, quia ſemper eſſet moraliter idem volens contra legem, quod priùs voluit. Poſito autem quòd non maneat moraliter in ſe, non eſt cur ad ejus deletionem, ultra condonationem Dei, requiratur peccatoris retractatio.

8. Probatur ſecundò, quia princeps terrenus poteſt delictum hominis phyſicè immutati nec veniam petentis, delere per ſolum ſuum actum illius remiſſivum. Ergo multò magis Deus id poterit per decretum liberum ſuæ voluntatis.

9. Dices diſparitatem eſſe, quia princeps terrenus ipſe phyſicè mutatur per ſuum actum à ſua voluntate diſtinctum: itaque

non implicare quod alter ad ipſius immutationem aliter ſe habeat, quia conſtat uno ex duobus mutationem patiente, alterum poſſe aliter ſe habere, ut conſtat in relativis: at verò duobus omnino immutatis, non poteſt unum aliter ſe habere dependenter ab altero. Quare cùm Deus per ſuum præcisè actum liberum non mutetur, ſi etiam homo in ſe mutationem non patitur, non poterit aliter ſe habere dependenter à Deo.

10. Reſpondeo in Dei actu ineſſe eminenter vim quæ eſt in actu mutante hominem, itaque illum habere poſſe eoſdem effectus extrinſecos. Neque verò in homine actus quo remittit culpam, ideo eſt illius deletivus, quia eſt diſtinctus & mutationem efficit, ſed quia eſt volitio de abolitione offenſæ, & cauſat jus ad non odium. Et hoc etiam invenitur in actu Dei.

11. Inſtabis, Non deſtruitur peccatum, quandiu non tollitur ratio voluntarii ab actu moraliter remanente. Non tollitur autem illud voluntarium per condonationem Dei, quia illa non reddit involuntarium illud objectum quod homo ſemel approbavit & nunquam reprobavit: nec hominibus tollitur fundamentum quod habebant judicandi hunc hominem eſſe malum: nec deletur macula contracta ex fœditate peccati & oppoſitione contra legem na-

turæ & dictamen rationis, ſed tantùm offenſa Dei.

12. Reſpondeo rationem voluntarii deſiiſſe in ſe per ceſſationem actûs, & non eſſe opus ut aliter deſinat, ſed tantùm ut dignitas odii divini, in qua maximè conſiſtit reatus culpæ, tollatur, quod fit per Dei condonationem. Quòd ſi ratio voluntarii in ſe maneret, nec poſſet deſtrui niſi per retractationem hominis, retractatio eſſet de ſe unica cauſa deſtruendi peccati quoad rationem culpæ voluntariæ: & hoc eſſet præcipuum in deletione peccati, & homo, etſi reus coram Deo & dignus odio ejus & pœna æterna, jam tamen non eſſet malus malitiâ peccati habitualis. Quod cùm dici non poſſit, non conſiſtit illa habitualis malitia in permanente quoad ſe ratione voluntarii; neque in ullo quod ſine actu Dei deſtruatur, ſed in prædicta dignitate, quæ potiſſimùm tollenda reſtat, & per ipſam condonationem tollitur.

13. Ad fundamentum judicandi illum hominem eſſe malum, dico, ſi conſtet Deum condonaſſe, illud eſſe deſtructum, quia jam non reſtat id quod ſupererat ex præteriti actûs malitia, nempe dignitas odii divini, & certum etiam eſt ex eadem condonatione hominem illum jam nullam habere malam voluntatem, quia ſi haberet volitionem malam, Deus ei non con-

donaret offenſam neque eum amaret modo ſupradicto.

Ad maculam dico illam non remanere in ſe, ne quidem moraliter, actu præterito, quia ipſa nihil erat in ſe niſi difformitas hominis ex difformitate actûs ipſum denominans legi contrarium. Unde actu præterito id quod poteſt vocari macula in alio ſenſu, eſt dignitas odii divini quæ reſtat. Hâc autem ſublatâ per condonationem, imò Deo bene effecto erga hominem illum in ordine ad finem ejus naturalem, dico nihil reſtare maculæ niſi id quod in juſtificatis ſufficit ut à peccatis jam remiſſis ſemper poſſint abſolvi.

Objicitur præterea contra poſſibilitatem decreti divini quod nihil efficiat niſi morale. Non poteſt intelligi novum Dei decretum, quin intelligatur novus aliquis terminus, íſque realis prout reale opponitur morali, quia cùm morale fundetur in phyſico, debet efficientia ſeu cauſalitas per hoc in illud tendere.

14. Reſpondeo negando terminum novum debere involuere aliquid phyſicum novum, quia ſatis eſt ſi id adſit pro termino, quod erit objectum novi decreti. Poteſt autem eſſe novum decretum de aliquo merè morali, cùm id per ſe ſumptum ſit aliquid volibile, etiam ſeorſim ab omni alio. Itaque hoc loco objectum quod Deus

volet & ſua voluntate efficiet, erit jus hominis ad non odium Dei, & ad media naturalia beatitudinis naturalis, cujuſmodi ſunt cogitationes à vitio avertentes & ad virtutem inclinantes, pro opportunitate accipiendæ.

15. Ad id quod dicitur, ex eo quòd morale fundetur in phyſico, non poſſe poni novum morale quin fiat aliquod novum phyſicum. Reſpondeo diſtinguendo, ſi non detur aliquid phyſicum quod in ſe immutatum æquivaleat pluribus phyſicè à ſe diſtinctis, concedo: ſi datur aliquid tale, nego. Datur autem aliquid tale, nempe Dei volitio, quæ propter ſuam infinitatem in ſe immutata æquivalet & præſtat omnibus phyſicè diſtinctis creaturarum volitionibus: unde per ſe immutatam præſtare poteſt omnia quæ per illas effici poſſunt.

QUÆSTIO TERTIA.

De Gratia actuali.

CUm gratiæ habituali debeantur per ſe gratiæ actuales, ſine quibus ipſa non poteſt operari: ſubjicienda eſt conſiderationi gratiæ habitualis, quæſtio de actuali; de qua tria hic expendentur.

Primum eſt an omnis gratia diſputationi Patrum contra Pelagianos ac Semipelagianos ſubjecta, ſeu ad ſalutem utilis, ſit in entitate ſupernaturalis. Secundum per quid fiat determinatio gratiæ ad cauſandum actum qui ab ea ſupernaturalitatem accipit. Tertium, quid ſit & an detur, nullíque unquam deſit gratia ſufficiens.

SECTIO PRIMA.

An omnis gratia diſputationi Patrum ſubjecta, ſeu ad ſalutem utilis, debeat eſſe in entitate ſupernaturalis.

1. SUpponit hæc quæſtio neceſſitatem gratiæ Chriſti ad omne opus bonum: quæ neceſſitas eſt de fide, & conſtat ex illis Chriſti verbis. *Sive me nihil poteſtis facere.* Joan. 15. 5. & ex aliis multis Scripturæ locis: itémque ex unanimi Patrum conſenſu, nec non ex definitione Conciliorum & condemnatione eorum qui vel gratiam ſuſtulerunt ut Pelagiani, vel non ad omnem boni inchoationem neceſſariam duxerunt ut Semipelagiani. Poſita autem hac neceſſitate, quæritur an omnes gratiæ actuales, ſeu cogitationes & motus interni ad bonum tendentes ſint in entitate ſupernaturales, an tantùm quoad modum, qui modus in hoc conſiſtat, quòd tales cogitationes

tationes & excitationes ad bonum, etſi in entitate naturales, ſint indebitæ homini lapſo, & acquiſitæ per Chriſtum, & utiles ad abſtinendum à vitiis, & ad exercenda virtutum moralium opera, quæ in homine juſto dignificata per gratiam habitualem, ſint hoc modo meritoria gloriæ.

2. Circa hoc non eſt ita aperta ſanctorum Patrum ſententia, ut non ſit opus aliquo diſcurſu ad mentem eorum aſſequendam, quia dum de auxiliis contra Pelagianos egerunt, eorum neceſſitatem non aſſeruerunt cum hac expreſſa diſtinctione ſupernaturalium quoad entitatem ab aliis ſupernaturalibus quoad modum: ideóque videndum eſt an auxiliis à ſe aſſertis ea tribuant quæ poſita diſtinctione ſupernaturalium quoad ſubſtantiam & quoad modum, conveniant tantùm ſupernaturalibus quoad ſubſtantiam.

3. Ex Theologis multi cenſent ſecundùm ſanctos Patres & reipſa non eſſe opus ut omnia auxilia ſalutis ſint ſupernaturalia quoad ſubſtantiam, volúntque ſufficere ad multa bona opera moralia quæ in juſto ſint meritoria, ſi ſint ſupernaturalia quoad modum. Alii autem, etiam multi, docent omnes cogitationes & motus quibus nos Deus excitat ad opera ſaluti utilia, neceſſariò eſſe in entitate ſuper-

naturalia ; & hanc eſſe ſanctorum Patrum mentem. Ad rem dirimendam.

4. Adverte primò non bene negari aliquem actum eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, ex eo quòd non habeat pro objecto niſi aliquid ordinis naturalis. Nam abſolutè naturalitas vel ſupernaturalitas actûs non petitur ex naturalitate vel ſupernaturalitate objecti. Unde actus naturalis in ſubſtantia poteſt attingere objecta ſupernaturalia, ut patet in aſſenſu quem dant hæretici myſterio Trinitatis, itémque Incarnationis, & aliis objectis fidei quæ non negant.

5. Neque dicas poſſe quidem dari actum naturalem de objecto tum naturali tum ſupernaturali, eo quòd aliquando actus non ſit proportionatus objecto : at verò non poſſe dari actum ſupernaturalem de objecto naturali, quia deeſſet aliquid ad ſupernaturalitatem requiſitum.

Contra enim eſt, quia abſolutè vilitas objecti non neceſſariò redundat in actum quo attingitur. Unde de eodem objecto corporeo etiam per ſe ſumpto & per ſe non terminante tantùm, ſed & ſuo modo movente aut determinante, putà de albedine, ſenſus internus habet cognitionem nobiliorem quàm oculus, & intellectus excellentiorem quàm ſenſus ille internus, & Angelus quàm homo : & Deus de illa

per ſe ſumpta, quo etiam modo illam videt; utpote habens pro objecto ſui intellectûs omne ens ut ſic, Deus, inquam, habet infinitè præſtantiorem cognitionem quàm Angelus. Quare cum Deus peculiari modo concurret cum intellectu hominis in ratione cauſæ, etiam particularis elevantis, poterit de objecto ordinis merè naturalis haberi cognitio abſque comparatione nobilior eâ quam alioquin idem intellectus de eodem objecto per ſe præcisè cum naturali concurſu haberet.

6. Adverte ſecundò non bene etiam negari ſupernaturalitatem actûs ex eo quòd ille nobis non innoteſcat niſi per modum actûs naturalis. Nam in hoc aliquid contingit ſimile ei quod circa noſtros actus naturales experimur. Cùm enim aliquis de eodem objecto corporeo duplicem habet apprehenſionem internam, unam corpoream in ſenſu interno, qualis eſt in belluis, aliam verò ſpiritualem in intellectu; non advertit utriuſque diſcrimen, nec aliter illam ſpiritualem apprehendit aut experitur, quàm illam animalem ac materialem quæ eſt in phantaſia; quia videlicet homo ſpiritualia apprehendit per modum ſenſibilium. Unde nec anima ſeipſam ſibi exprimit niſi per modum alicujus quanti corporei. Sicut igitur illa imperfectio noſtri conceptûs non obeſt immate-

rialitati cognitionum quas experimur corporeis ſimiles, ita nec oberit ſupernaturalitati earum quas apprehendimus & experimur per modum naturalium.

7. Adverte tertiò auxilii ſupernaturalitatem rectè peti, conſequenter ad prædicta de ſupernaturalitate in communi, ex eo quòd vim habeat relativam ad conſecutionem viſionis beatificæ. Nam quod dat homini vim ſufficientem ad attingendum finem ſupernaturalem, ſive vis illa ſit immediatè conferens ad illum finem, ſive remotè, hoc ipſo eſt ſupernaturale. Si igitur cogitatio aliqua circa objectum naturale, ita excellens eſt de ſe ex ratione ſibi intrinſeca, ut ex ea aptus ſit ſequi actus voluntatis circa idem objectum, ob ſuam præſtantiam meritorius, ſaltem de congruo, aut impetrativus alicujus doni ulteriùs ad viſionem Dei diſponentis, non poteſt illa cogitatio eſſe in ſubſtantia naturalis: alioqui daretur effectus ad quem cauſa ejus nullam proportionem haberet, quod maximè rationi repugnat. Satis eſt igitur ad ſupernaturalitatem connexio virtutis atque activitatis cum fine ſupernaturali. Et in hac connexione rectè ſecundùm nos, qui abſoluta, nobis intuitivè non nota, relativè ut plurimùm concipimus, auxiliorum ſupernaturalitas collocatur. His poſitis.

8. Dico, omnia auxilia de quibus Patres cum Pelagianis, ac Semipelagianis diſputarunt, hoc eſt omnes cogitationes, ac motus interni quibus Deus homines excitat ad opera ſaluti utilia, cujuſmodi ſunt omnes actus honeſti, ſunt in entitate ſupernaturales.

9. Probatur à priori ex notabili tertio, quia illud eſt ſupernaturale in ſubſtantia, quo, natura de ſe impotens ad attingendum aliquod bonum ſupernaturale, conſtituitur potens ad aliquid tale obtinendum. Atqui prædicta auxilia ſunt ejuſmodi, quia per illa homo habet poteſtatem tendendi ad finem ſalutis, & quoties bene agit, in ea via, proficit, & ſaltem remotè ad beatitudinem ſe diſponit, nec debet ex parte Dei, deeſſe id per quod opus reddatur utile ad finem per bona opera conſequendum. Ergo omnia illa auxilia ſunt in entitate ſupernaturalia. Certè homo non poteſt aliud ex parte ſua agere quàm ut cogitationi bonæ, ſive illa ſit in entitate ſupernaturalis ſive naturalis, quod ei non apparet, conſenſum præbeat. Si igitur conſenſus ſit tantùm naturalis in entitate, ac proinde non utilis ad finem ſalutis ſupernaturalem, ídque quia cogitatio quæ eſt ejus principium, non fuit niſi naturalis in entitate, defectus ſe tenebit ex parte cauſæ in cujus poteſtate erat dare cogita-

tionem in entitate ſupernaturalem, & à qua hoc poſtulabat ordinatio hominis ad finem ſupernaturalem: Et talis cauſa eſt Deus. Non poteſt autem ex parte Dei contingere talis defectus. Ergo quoties homo eſt in actu primo expeditus ad bene agendum moraliter, habet auxilium ſupernaturale ut actus ſit ſupernaturalis.

10. Dices, In eo qui habet gratiam habitualem, ſufficiet ad meritum æternæ vitæ, naturalis in entitate cognitio honeſti, & amor ejuſdem boni habens honeſtatem ordinis naturalis, quia dignitas perſonæ operantis conferet tali operi valorem ex ſeipſa petitum, ut dignitas Chriſti confert operibus ejus finitis valorem infinitum. Ergo non omne auxilium conferens ad vitam æternam eſt neceſſariò in entitate ſupernaturale.

11. Reſpondeo primò, etſi concederetur valor ille actûs in entitate naturalis ex gratia dignificante petitus, non hoc tantùm neceſſarium eſſe in auxiliis quæ dantur in præſenti ſtatu, ut juſtus operando cum illis poſſit mereri augmentum gratiæ & novum gradum gloriæ: ſed hoc quoque requiri ut peccator etiam poſſit ex illis proficere, & mereri ſaltem de congruo, ſi non remiſſionem peccati, quia actus ad quod datur auxilium non erit juſtificativus, at ulteriora auxilia, quibus ad con-

tritionem excitetur & ad juſtificationem perveniat. Si autem non habet ſupernaturale auxilium, non proficiet neque merebitur quidquam, etiam de congruo, neque impetrabit, etſi ſubveniat egenis & reſiſtat gravibus tentationibus ex motivo veræ honeſtatis, cujuſmodi eſt honeſtas cujuſvis virtutis moralis, quia cum auxilio in entitate naturali non faciet actus internos niſi naturales in entitate. Ergo requiritur ut quoties peccator recipit à Deo actualem gratiam, recipiat ſupernaturalem in entitate, ne fruſtra bene agat ſi ei conſentiat. Et hanc ſupernaturalitatem bonorum operum quæ fiunt à peccatore, etſi nondum ſint juſtificativa, ſupponit ſcriptura, dum eis tribuit vim aliquam diſpoſitivam ad plenam in Deum converſionem, ut cùm Propheta Daniel, principi non exiſtenti in Dei gratia, dicit: Peccata tua eleemoſynis redime. Dan. 4. 24. Quod idem eſt ac, obtine à Deo per meritum eleemoſynarum gratias tales ut per eas conteraris & veniam peccatorum recipias. Quod ſi peccator, ut agat utiliter ad ſalutem, debet accipere auxilia in entitate ſupernaturalia, non debet juſtus accipere inferioris ordinis, nec quoad hoc pejoris eſſe conditionis, quia eſt melior. Itaque omnia auxilia quæ dantur hominibus in hoc præſenti viæ ſtatu, debent eſſe in

entitate ſupernaturalia, ut ſingula ſint de ſe principium, quo, qui ea accipit, proficere aliquo modo ad ſalutem poſſit.

12. Reſpondeo ſecundò, falſum eſſe illud, quòd ſi fiat à juſto actus bonus in entitate naturalis, dignificetur per gratiam ſanctificantem, ita-ut mereatur augmentum gratiæ & jus ad novum gradum gloriæ, quia dignificatio gratiæ conſiſtit primò in hoc quòd opera in entitate ſupernaturalia reddat de condigno meritoria gratiæ & gloriæ, cùm in peccatore ipſa contritio, etſi in entitate ſupernaturalis, non ſit meritoria gratiæ, niſi de congruo. Secundò in hoc conſiſtit illa dignificatio quòd ex duobus juſtis, is qui majorem habet gratiam ſanctificantem, poſita paritate operis boni, plus mereatur quàm alius: quod communiter admittunt Theologi. At verò bene negatur dignificationem gratiæ eò ſeſe extendere, ut reddat dignum nova gratia & gloria, opus ordinis merè naturalis. Nam ſi ita eſſet, vel meritum, & acquiſitio novæ gratiæ, & jus ad novum gloriæ gradum cauſabitur tum ab illo actu, tum à gratia tanquam à duabus cauſis ſimul in eumdem effectum concurrentibus: vel tota cauſalitas erit à gratia, ita-ut actus ſe habeat tantùm per modum conditionis, ſine qua gratia talem

effectum non haberet. Neutrum dici poteſt. Ergo. Non primum, quia, ut oſtendi quæſt. 1. de ente ſupernaturali in genere, ſect. 1. eſt ſupra vim omnis actûs naturalis cauſare aliquid in entitate ſupernaturale, & illud ſive phyſicè, ſive moraliter, ſive effectivè, ſive meritoriè attingere. Nec dici poteſt actum illum, non per ſe, ſed ut dignificatum, eſſe concauſam novæ gratiæ, & novi gloriæ gradûs in cælo recipiendi. Nam dignificatio illa eſt ipſa cauſalitas gratiæ habitualis, quæ non aliter concurrit ad illos effectus, quàm per talem dignificationem. Itaque ab ipſa erit tota cauſalitas in novam gratiam & gloriam, & ipſe actus ad illam cauſalitatem ſe habebit ut conditio nihil operans nec aliter erit meritorius, quàm opus externum ſubſtans actui interno per ſe meritorio. Sed neque hoc alterum dici poteſt, quia nihil magis ad meriti conſtitutionem intrinſecè pertinet, quàm bonitas actûs, quæ etiam ſecluſâ dignificatione gratiæ, eſt objectum formale movens Deum ad dandam gratiam & gloriam, ut patet in juſtificatione peccatoris per contritionem, quæ proinde debet eſſe in entitate ſupernaturalis. Quare dici non poteſt actum eſſe tantùm conditionem ad meritum, aut veluti ſubjectum extrinſecè & denominativè meritorium: ſed dicendum

eſt actum debere eſſe per ſe dignum præmio, quod cùm hîc ſit ſupernaturale in entitate, nempe nova gratia, cui correſpondere debeat novus in cælo gloriæ gradus, ipſe quoque actus debet eſſe in entitate ſupernaturalis, ut ſit tali præmio aliquo modo proportionatus. Ad quod accedit in juſtis, quòd actus etiam per habitualem eorum gratiam dignificetur, plúſque juſtus mereatur per parem quoad cætera, dilectionem aut contritionem, quàm peccator in prima juſtificatione per actum quo veniam obtinet. Et meretur, ut dictum eſt, de condigno, cùm hic mereatur tantùm de congruo. Nec valet ad probandam dignificationem actus naturalis per gratiam, argumentum ductum ex Chriſti meritis opera ſupernaturalia quidem, ſed finita in ſe, infinitè dignificantibus. Non valet, inquam illud argumentum quoad talem dignificationis extenſionem, ob dignitatum improportionem.

13. Ex iis patet, nullum fieri in præſenti ſtatu actum bonum, qui non ſit in entitate ſupernaturalis, quia actus bonus in entitate naturalis non modò non prodeſſet ad ſalutem homini peccatori, ut oſtenſum eſt, ſed nec juſto ex jam data ſecunda reſponſione. Debet autem omnis actus bonus eſſe cuivis homini de ſe utilis

ad ſalutem, ne ſit in præſenti providentiæ ſtatu defectus ſe tenens ex parte Dei, qui homini facienti quod in ſe eſt, dum nimirum determinat ſe ad bonum, non ſuppeditaret id ex quo provenit ſupernaturalitas, ſine qua non poteſt eſſe utile illud bonum. Itaque omnis bonus actus eſt de facto ſupernaturalis; Et quia non poteſt eſſe ſupernaturalis, niſi ſit ex auxilio ſupernaturali, datur ad omnem bonum actum auxilium ſupernaturale.

14. Probatur præterea iſta ſententia, quia Pelagiani & Semipelagiani non negabant auxilia gratiæ qualia ponunt adverſarii, in entitate naturalia, interna; nempe cogitationes bonum proponentes, etiam practicas, & motus voluntatis ad id incitantes: & talia auxilia ex adventu Chriſti & exemplis effuſóque ſanguine petebant: in quo eſt ejuſmodi auxiliorum quædam ſupernaturalitas quoad modum. Id totum conſtat ex Auguſtino, apud quem lib. 1. de gratia Chriſti cap. 7. Pelagius ita loquitur. *Adjuvat nos Deus, dum cordis noſtri oculos aperit; dum nobis, ne præſentibus occupemur, futura demonſtrat; dum Diaboli pandit inſidias, dum nos multiformi & ineffabili dono gratiæ cæleſtis illuminat.* Et cap. 18. *ſi ante legem, ac multò ante Domini noſtri & Salvatoris adventum, juſtè quidam & ſanctè vixiſſe referuntur, quantò*

magis poſt illuſtrationem adventûs ejus, illuſtratos id poſſe credendum eſt, nos, qui per Chriſti gratiam in meliorem hominem renati ſumus, qui ſanguine ejus expiati atque mundati ipſiúſque exemplo ad perfectionem excitati juſtitiæ, meliores illis eſſe debemus qui ante legem fuere. Hæc tamen Patribus non ſatis erant, quia nihil admittebant internum quod poſitis extrinſecis non eſſet aut eſſe poſſet à principiis naturalibus & concurſu Dei univerſali, ex hypotheſi talium objectorum illis debito. Volebant autem Patres gratiam quam ſupra naturæ vires & exigentiam Deus, non per concurſum naturalem, ſed per actionem ſibi propriam, in nobis efficeret, quæque eſſet medium ſufficiens per Chriſti merita nobis acquiſitum ad finem omnino ſupernaturalem, itaut hóc non poſſet provenire niſi ex meritis ejus, in ratione cauſæ moralis effectivæ id nobis à Deo obtinentibus.

SECTIO SECUNDA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjiciunt primò, Auxilium indebitum, & diſtinctum à dono creationis, legis & doctrinæ, congruè excitans ad bene vivendum, & præviſum

efficax, pertinet ad gratiam Chriſti de qua eſt quæſtio. At tale poteſt eſſe in entitate naturale. Ergo.

2. Reſpondeo primò, auxilium illud eſſe quidem indebitum ſubjecto, ſive huic homini, quia nemo jus habet ad auxilia ſelecta & præviſa efficacia, ſed tantùm ad ſufficientia, quæ dent ei poteſtatem boni:. non eſſe autem indebitum naturæ, quia ſpectata hominum univerſalitate, ratio poſtulat ut multis dentur ea auxilia quæ ſint effectum obtentura, ídque pertinet ad munus providentiæ naturalis, ut de facto multi beatitudinem naturalem conſequantur, & tota ſpecies in ſuis omnibus individuis non careat ſuo fine.

3. Reſpondeo ſecundò, non poſſe poni in definitione auxilii pertinentis ad gratiam Chriſti, quod ſit ſelectum, congruum, & præviſum efficax. Primò quia Pelagiani non negabant auxilia ex quibus fiunt bona opera, eſſe efficacia, & talia à Deo præviſa. Et negabant tamen omnem gratiam actualem de qua contentio erat inter ipſos & Doctores Catholicos. Ergo illa præviſio efficacitatis non conſtituit formaliter auxilium gratiæ. Secundò quia ſi efficacitas auxilii præviſa eſſet de eſſentia gratiæ, auxilium ſufficiens datum ad multa bona opera, non eſſet gratia Chriſti: Et qui peccant, carerent tali gra-

tia, nec poſſent peccato per bonum actum oppoſitum reſiſtere, quia *ſine me*, inquit Chriſtus, *nihil poteſtis facere.* Joa. 15. 5.

4. Reſpondeo tertiò auxilium de quo agitur, quódque ad gratiam Chriſti pertineat, non ſatis eſſe ſi conferat ad vivendum bene bonitate morali, ſed requiri ut conferat ad bene vivendum bonitate ſupernaturali, quæ ſola utilis eſt ad ſalutem. Et nego id competere auxilio in entitate naturali.

5. Objiciunt ſecundò, ſi nulli affectus naturales honeſti ſunt utiles ad ſalutem, verum erit non eſſe neceſſariam gratiam Chriſti ad ullos tales actus, etiam heroïcos; neque ad ſuperandas graviſſimas tentationes; neque ad obſervandam totam legem naturalem. Hoc autem videtur falſum, quia ſic nimis extolluntur vires naturæ.

6. Reſpondeo non eſſe quidem neceſſariam in ſtatu puræ naturæ ad illa omnia, quia alioquin impoſſibilis eſſet ille ſtatus, ac de ſe malus. At verò ad illa eadem eſſe neceſſariam in ſtatu præſentis providentiæ, juxta quam non modò præcepta ſupernaturalia, ſed etiam lex naturalis ſervari debet per actus de ſe ad ſalutem utiles, quales ſoli eſſe poſſunt ſupernaturales in entitate, ac proinde ex auxilio in entitate ſupernaturali procedentes. Hinc fit ut

quiſquis eam ſervat, id omnino ex talibus auxiliis faciat. Neque ei liberum eſt, ex hypotheſi quòd ſervet, aliter ſervare, ſicut ei qui habet habitum, non eſt liberum, ex hypotheſi quòd velit facere id ad quod inclinat ille habitus, non agere ex tali habitu.

7. Objicitur tertiò, Auxilia omnia gratiæ per Chriſtum acquiſitæ ſunt aſſerta à Patribus. Atqui auxilia in entitate naturalia, prævisa efficacia, & ſic indebita homini exiſtenti in ſtatu peccati, ſunt per Chriſtum acquiſita, & ſic quoad modum ſupernaturalia. Ergo ſic ſumpta ſunt à Patribus aſſerta.

8. Reſpondeo auxilia gratiæ aſſerta à Patribus, eſſe ea quæ ita ſunt acquiſita per merita Chriſti, ut non potuerint niſi per ea condignè obtineri. Unde & fuerunt finis per ſe adventûs & mortis Chriſti. Et talia ſunt ea per ſe ſola, quæ vim habent hominibus juſtitiam conferendi, ac proinde entitativè ſupernaturalia. Concedo autem ſecundariò per merita Chriſti acquiſita eſſe dona naturalia, ut ſunt bona indoles, occurſus cauſarum naturalium, & cogitationes item naturales quæ ſunt occaſio ſupernaturalium. Sed nego Patres iſta per ſe ſumpta, ſeu ſpectata diviſim ab auxiliis in entitate ſupernaturalibus, inter gratias per Chriſtum acquiſitas recen-

ſuiſſe, quia non valent conferre hominibus id propter quod Chriſtus mortuus eſt, nempe juſtitiam & ſalutem.

9. Objicitur quartò, Cogitationes naturalis ordinis, ut contemplatio elementorum & ſimiles, recenſentur à Patribus inter vocationes gratiæ. Nam ſanctus Proſper lib. contra Collat. cap. 14. exponens illud Chriſti tom. 6. 44. *Nemo poteſt venire ad me niſi Pater meus traxerit eum*, ita habet. *Trahit igitur ad Deum contemplatio elementorum, & omnium quæ in eis ſunt ordinatiſſima pulchritudo. Inviſibilia enim ejus à creatura mundi per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur. Trahit rerum geſtarum cognitio, & divinorum operum cælatura animum audientis inflammant*, &c. Ergo non eſt neceſſarium ad rationem gratiæ, ut ipſa ſit in entitate ſupernaturalis.

10. Reſpondeo diſtinguendo antecedens, cogitationes illæ ſeorſim à ſupernaturalibus inſpirationibus, quibus Deus illuſtrat mentem talia conſiderantis, recenſentur inter vocationes gratiæ, nego: ſimul ſumptæ cum illis, concedo: & dico Deum ex occurſu talium objectorum, & occaſione naturalium de illis cogitationum, agere ſupernaturaliter in mente hominis, & eadem ipſi repræſentare modo apto ad excitandum in ejus corde amorem illius

illius bonitatis, & ſapientiæ quæ iſta omnia ad noſtrum bonum ordinatiſſimè diſpoſuit. Et ita ſanctos Patres intelligere, conſtat ex eo quòd potiſſimùm ſpectent illam actionem, ſeu tractionem internam Dei, qui à viſibilibus ad inviſibilia, & ab infimis ad ſumma, atque ad hominis finem, modò non obſiſtant, perducit.

11. Objicitur quintò, Multi fiunt boni actus abſque eo quòd ullum ſupernaturale objectum menti occurit, ut cùm quis parentes honorat, aut moderationem in cibo ſervat ex intuitu honeſtatis moralis, quæ eſt in illa moderatione. Ergo illi actus non ſunt ſupernaturales in entitate.

12. Reſpondeo ex dictis quæſt. 1. & in notabili primo ſectionis præcedentis, ſupernaturalitatem non peti ex objecto. Et negari non poteſt quin circa Deum ſummè amabilem, & ſummo cultu ob infinitam excellentiam dignum, poſſint dari actus in entitate ſupernaturales. Et tamen talia objecta ſunt naturalia, ſeu naturaliter homini cognoſcibilia & amabilia.

13. Objicitur ultimò, Multos actus morales bonos non experimur niſi per modum naturalium. Ergo non ſunt in entitate niſi naturales.

14. Reſpondeo ex ſecundo notabili, non tantùm illos actus qui pertinent ad virtutes morales, ſed etiam actus Theolo-

gicarum virtutum, fidei, ſpei & charitatis, eodem tantùm modo nobis apparere, ídque non impedire ne ſint illi in ſubſtantia ſupernaturales. Ratio autem cur non appareat ſupernaturalitas, eſt quia ipſa eſt ſupra ſphæram noſtræ mentalis intuitionis naturalis.

SECTIO TERTIA.

Per quid ſiat determinatio gratiæ ad cauſandum actum qui ex ea ſupernaturalitatem accipit.

1. Ratio difficultatis eſt, quia ſi gratia ſeipſa determinat voluntatem ad conſenſum, non libera videtur fore voluntas: ſi vero determinetur gratia à voluntate, ſic ipſa ſubjicietur voluntati creatæ, & homo gratiam reddet efficacem: quorum neutrum debet admitti, quia gratia eſt principium altius omni facultate naturali, & quatenus efficax, eſt Dei donum, non verò effectus ab homine proveniens. Hæc & alia circa determinationem gratiæ objiciuntur ut infra patebit.

2. Ad rem ſtatuendam adverte primò ſæpe contingere ut una cauſa ſit ex ſeipſa antecedenter determinata ad coëfficiendum effectum cum alia cauſa, ex hypotheſi quòd hæc, quæ ſine illa adjuvante

aut etiam elevante non poteſt illum effectum ſaltem taliter producere, ſuam propriam determinationem, priùs prioritate originis ponat: quæ prioritas in hoc tantùm conſiſtit quòd ideo hæc cauſa agat, quia alia, cui aſſociata eſt, agit. Patet hoc in habitibus ſive artium ſive virtutum, tum intellectûs tum voluntatis, qui de ſe determinati ſunt ad rectitudinem inducendam in operationem, & ſemper inclinant ſive in verum ſive in bonum, & quoad hoc ſunt ſemper parati, ſed ſi potentia quam perficiunt, agat circa objectum ipſorum. Patet item in quibuſdam cauſis moraliter effectivis, cujuſmodi ſunt conſilium, adhortatio, juſſio, quæ de ſe determinatè inclinant in id quod conſulitur aut ſuadetur aut jubetur, nec tamen habent effectum in actu ſecundo, niſi ex conſenſu ejus cui datur conſilium, aut fit ſuaſio aut juſſio. Et notandum, gratiam actualem, de qua hîc agitur, habere ſe in nobis per modum conſilii aut adhortationis ad bonum, & per eam nobis intimari obligationem bene agendi, aut non peccandi.

3. Adverte ſecundò etiam contingere ut una cauſa, quæ quomodocunque ab alia determinatur ad effectum ut ſic, determinet ipſa ad modum, & qualitatem illius effectûs, in quo ſcilicet erit una

ratio formalis, apta provenire ab illa cauſa, & non ab alia. Patet hoc in multis cauſis quæ ita cum una concurrunt, ut unaquæque effectui conferat aliquid ex ſe petitum ac ſibi correſpondens. Sic dum quis ſcribit, determinat quidem calamum & atramentum ad formandos characteres, ſed per acumen calami determinatur ad formandos minutiores, & per nigredinem atramenti ad formandos nigros. Et ſi, dum ſcribit, Deus atramentum verteret in aurum liquatum ac fluidum, per illam Dei actionem determinaretur ad formandos characteres aureos. His poſitis.

4. Dico, Gratia eſt principium de ſe antecedenter determinatum in actu primò ad cauſandum bonum actum, non tamen abſolutè, ſed ex hypotheſi quòd voluntas quam parata eſt elevare ad agendum ſupernaturaliter, ipſa ſe determinet ad conſenſum ut ſic. Poſita autem determinatione voluntatis ad conſenſum ut ſic, ad quem gratia excitat, determinatio ad ſupernaturalitatem conſenſûs, eſt à gratia.

5. Concluſio probatur per partes. Ac primò quidem quòd gratia ſit principium in actu primo antecedenter determinatum ad actum bonum, probatur, quia illa cauſa quæ non poteſt producere niſi unum ex duobus effectibus contrariis, eſt determinata antecedenter ad illum, eúmque

de facto producit, niſi ex parte comprincipiorum aliquis influxus aut aliqua conditio ad actionem requiſita deſit. Atqui gratia eſt cauſa quæ non poteſt producere niſi actus bonos, vitiosis oppoſitos, & nemo per illam malè operari poteſt. Ergo ipſa eſt principium de ſe antecedenter determinatum ad bonos actus.

6. Quod non determinetur in actu ſecundo niſi ex hypotheſi quòd voluntas ſe determinet ad conſenſum ut ſic, probatur, quia alioqui neceſſitaret voluntatem, & adimeret indifferentiam ad meritum requiſitam.

Deinde non apparet per quid gratia actualis, de qua hîc ſermo eſt, poſſit voluntatem determinare ac neceſſitare ad bonum actum, adimendo ei indifferentiam ad oppoſitum. Nam cùm non moveat voluntatem niſi proponendo objectum, etſi illud ſit infinitum, ut Deus, non tamen proponit videndum intuitivè ut in ſe eſt. Sola autem talis propoſitio infiniti boni determinat voluntatem ad amorem ejus, non relinquendo indifferentiam ad actus amori oppoſitos.

7. Jam quòd poſita per voluntatem determinatione voluntatis ad conſenſum ut ſic, determinatio ad ſupernaturalitem conſenſûs ſit à gratia, probatur, quia quando ex multis cauſis una tantùm vim habet ad

aliquam rationem formalem quæ eſt in effectu, determinatio ad illam rationem formalem aut qualitatem & excellentiam, eſt ab ea cauſa, non verò ab alia quæ talem vim non habet. Atqui ex omnibus cauſis ſecundis quæ concurrunt ad actum ſupernaturalem, ſola gratia vim habet ad ſupernaturalitatem talis actûs, non autem voluntas, neque ulla cognitio aut habitus naturalis. Ergo ex gratia petitur determinatio ad ſupernaturalitatem boni actûs.

SECTIO QUARTA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicies primò, omne bonum, ac proinde omnis determinatio ad bonum debet eſſe à Deo, maximè cùm determinatio ſit id quod in omnibus operibus eminet, & propter quod effectus maximè imputabilis eſt agenti. Non eſt autem à Deo determinatio noſtri boni actûs ſine intermedia cauſa per quam noſtram voluntatem ita moveat ut in ſenſu compoſito talis motionis, non poſſit ferri in oppoſitum. Et cauſa illa non eſt niſi gratia, quâ voluntatem prævenit. Ergo per gratiam fit determinatio ad bonum actum ſine ulla hypotheſi determinantis ſe ex parte ſua, priùs prioritate originis ad conſenſum ut ſic, noſtræ voluntatis.

2. Reſpondeo omne bonum ſecundùm ſuam entitatem debere eſſe à Deo ut à cauſa efficiente, ſed non univerſaliter ut à cauſa determinante, quia ſic nullum bonum eſſet cauſæ ſecundæ liberum, nec meritorium. Nec Deus debet eſſe cauſa ipſius determinationis formaliter ſumptæ, ſed identicè ac realiter acceptæ, quia ſic eſſet ſolus cauſa libera, ſiquidem eſſet ſolus cauſa determinans Nulla enim eſt cauſa libera quæ ſe non determinet ad ſuum effectum: & in hoc quòd ſeipſa ſe determinet per ſuum actum, cùm eſſet antecedenter indifferens, conſiſtit libertas ejus. Et ſatis pendet à Deo per hoc quòd non poſſit ſeſe determinare abſque eo quòd Deus & concurſum indifferentem offerat, & ſimul ad eundem effectum concurrat ex ſua etiam propria determinatione, quâ illius determinationem comitatur juxta dicta quæſt. de Ente increato

3. Ad id quod dicitur determinationem eſſe id quod in omnibus operibus eminet, reſpondeo id verum eſſe de determinatione quæ fit moraliter per imperium in ſubditos, vel per dominium voluntatis in ſubordinatas ſibi potentias: itémque de ea quæ fit à cauſa intelligente per motionem inſtrumenti quòd illa ſibi ſubjicit ad cauſandum effectum ad quem illud eſt de ſe

indifferens, & vim non habet niſi motum. Sic in pictura quia pictor per ſuam artificioſam motionem penicillum determinat ad efformandam præſtantem imaginem, ideo non penicillo, ſed pictori adſcribitur quidquid in tabella excellens eſt. Et par eſt ratio de ſcriptione poëmatis, quæ poëtæ tribuitur, non calamo, quo aſſumpto & motioni illius ſubdito, verſus ſunt exarati. At verò cùm cauſa inferior determinat ſuperiorem, ac nobiliorem, cujus concurſu indiget, & ſine qua non poteſt agere, aut ſaltem taliter agere, cùm inquam determinat tantùm per poſitionem prærequiſiti ad illam cooperationem, nego talem qualemcunque determinationem eſſe id quod in tali effectione eminet. Nam potiùs id quod in tali productione eſt nobiliſſimum, eſt concurſus cauſæ ſuperioris, ſine qua impoſſibile eſt eſſe talem effectum. Sic in omnibus actionibus cauſarum ſecundarum, id quod eſt divinum, eſt concùrſus Dei ſine dependentia à cauſa ſuperiore. Et in productionibus noſtrorum bonorum operum, id quod poſt Dei concurſum eſt optimum, eſt elevatio noſtræ voluntatis ad actum ſupernaturalem: quæ elevatio fit per gratiam de ſe paratam non modò ad cooperandum, ſed ad conferendam actui ſupernaturalitatem.

4. Adde quoad Deum, ipſum in ratione cauſæ

cauſæ primæ ac ſupremæ, quæ omnia, antequam eſſent, præordinavit, multò altiori modo eſſe cauſam omnis humanæ atque Angelicæ determinationis ad bonum, quàm ſi creatas voluntates vel per ſe immediatè, vel per aliud neceſſitando determinaret. Modus ille conſiſtit in hoc quòd omnis determinatio ad bonum fit primò ſub præviſione quam habuit Deus quòd ſi voluntas ſic præveniretur ac præmoveretur, tali dato auxilio, ipſa ſeipſam determinatura eſſet ad conſenſum: deinde ex decreto ſic præveniendi ac præmovendi eam; cui decreto accedit complacentia Dei circa talem diſpoſitionem ac futuritionem. Sic enim maximè imputabilis eſt illi determinatio creaturæ ad bonum, quia effectus maximè adſcribitur cauſæ quæ primò illum intendit, & remotè atque antecedenter ordinavit alias intermedias, etiam liberas cauſas, per quas ille effectus obtinetur: maximè ſi non tantùm conjecturaliter & cum probabilitate, ut contingit inter homines, ſed cum ſumma atque infallibili certitudine id totum prænoſcat, quod eſt proprium Dei: Et ſic Deus eſt optimo modo cauſa cui tribuitur omnis determinatio ad bonum, abſque eo quòd cauſas liberas, vel immediatè per ſe, vel per aliquid neceſſitatem importans determinet.

5. Objicies ſecundò, ſi per priorem

prioritate originis determinationem liberam voluntatis, gratia quomodocunque determinetur ad ſuum actum ſecundum, ídque neceſſariò, in tali hypotheſi gratia ſubdita erit hominis libertati, & ſimiliter habitus ſupernaturales qui cum ea producunt actus ſuos. Non debet autem ſubdi gratia libertati creatæ. Ergo aliter determinatur gratia ad ſuum effectum quàm per priorem prioritate originis determinationem liberam voluntatis.

6. Reſpondeo negando eſſe ſubjectionem in cauſa quæ non movetur ab alia, nec quidquam ab ea patitur, ſed eam potiùs elevat ad agendum ſupra naturæ ſuæ vires: Gratia autem, & habitus ſupernaturales non patiuntur quidquam à voluntate creata, ſed ſunt in noſtra anima dependenter à ſolo Deo effectore talium donorum & qualitatum: & voluntas ab iis elevatur ad hoc ut poſſit agere ſupernaturaliter. Ergo nulla eſt ſubjectio gratiæ aut habituum ſupernaturalium reſpectu creatæ voluntatis.

7. At, inquies, pendet ab homine quòd gratia agat, vel non agat. Ergo gratia ipſi ſubdita eſt.

8. Reſpondeo primò malè dici quòd agere gratiæ pendeat ab homine, etſi illud agere ſequatur determinationem hominis ad conſenſum ut ſic, quia gratia, ut dictum

eſt, antecedenter determinata eſt in actu primo ad ſuam actionem, ex hypotheſi quòd non deſit determinatio hominis ad conſenſum. Et hac poſita determinatione hominis, ipſa de ſe determinatur ad ſuum actum ſecundum, ſeu ad coëfficientiam conſenſûs, cui etiam ſupernaturalitatem confert. Sic autem prædeterminari per poſitionem prærequiſiti, non eſt pendere. Alioqui Deus qui etiam tali modo determinatur ut concurrat ad noſtras actiones liberas, penderet in ſuo concurſu à nobis.

9. Reſpondeo præterea quoad non agere gratiæ, bene dici ipſum pendere ab homine, quia id ex nulla alia cauſa provenit, ſiquidem Deus & gratia ſicut & habitus ſupernaturales ſunt cauſæ paratæ & propenſæ ad cauſandum bonum actum. Verùm in hac cauſalitate non actionis, non eſt poteſtas ſed defectus, cùm hoc tendat ad non ens. Et negari non poteſt cauſam imperfectam, cujuſmodi eſt homo, poſſe cauſare maxima mala, quia poteſt errare & malè agere circa ſuperiora ſe; & ſe infinitis bonis privare, offendendo graviter ens infinitum, quod eſt Deus.

10. Objicies tertiò, ſi determinatio voluntatis ad actum quem facit cum gratia, eſt origine prior quàm determinatio gratiæ in actu ſecundo, ipſa voluntas ſola poterit producere actum illum, quod implicat,

quia actus ille eſſet ſupernaturalis, & non eſſet.

11. Reſpondeo negando ſequelam, & dico ſatis eſſe ad illam prioritatem quòd voluntate ex parte ſua exerente vim ſuam, adſit gratia cooperatura cum illa, ut pote de ſe in actu primo ad illam cooperationem antecedenter determinata. Quod patet in determinatione habitûs charitatis per voluntatem, ad actum quem voluntas non poteſt efficere ſine illo habitu. Nam non obſtante hac impotentia, voluntas prius origine agens producit illum actum cum habitu qui non ageret niſi ipſa ſe determinaret; ipſa autem ſe determinante, ſimul concurrit, cùm ad hoc eſſet in actu primo pro tali hypotheſi determinatus Quod ſi valeret argumentum, per illud probaretur hominem qui ad effectus liberos priùs, prioritate originis ſive influxûs, agit quàm Deus in actu ſecundo concurrat, in quantum ideo Deus concurrit, quia homo ex parte ſua agit, & ſe ad hoc determinat, oblato priùs à Deo concurſu indifferenti, ſequeretur inquam hominem poſſe agere ſine Deo. Et huc ſpectant quæ dicta ſunt ſupra citata quæſtione de Ente increato Sect. 9.

12. Inſtabis, Nimium adhuc tribuitur homini, dum dicitur ipſum antecedenter ad influxum gratiæ, & priùs prioritate

originis peſſe aliquid, quo poſito, gratia cum illo operatur, nempe dum ipſe ſuam ponit determinationem ad conſenſum, quam ſequitur neceſſariò & realiter comitatur cooperatio gratiæ.

13. Reſpondeo nimiùm tribui, ſi hoc tribuitur homini non prævento & elevato per gratiam quâ ad id excitetur, quæque antecedenter ſit parata, ut dictum eſt, ad coagendum cum illo. Non tribuitur autem id homini præcisè, ſeu homini ut ſic, ſed taliter prævento & excitato, & præhabenti cauſam elevantem taliter de ſe determinatam, nec defuturam ex parte ſua niſi ipſe reſiſtat. Hinc in ſtatu puræ naturæ, hominis determinationem ad bonum non ſequeretur ulla determinatio principii elevantis ad aliquid ſupernaturale. Quare homo non habet de ſe ullam vim ponendi determinationem quam conſequatur ordine originis ſeu influxûs, & realiter comitetur cooperatio gratiæ, ſed tantùm habet hoc per ipſam gratiam, dum eâ prævenitur. Unde verificatur illud Pauli 1. Cor. 15. 10. *Non ego autem, ſed gratia Dei mecum.* Cum quo ſtat & conſentit illud ejuſdem Apoſtoli, *Non quòd ſimus ſufficientes cogitare aliquid à nobis quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* c. 2. Cor. 3. 5.

14. Objicies quartò, ſi gratia non determinat voluntatem, ſed ipſa ad ſuam in

actu ſecundo determinationem ſupponit ordine originis determinationem ipſius voluntatis, homo gratiam reddet efficacem, quia per ſuam prærequiſitam determinationem ad conſenſum ut ſic, determinabit eam ad illum ipſum conſenſum ſuo modo ſupernaturali coëfficiendum.

15. Ad hanc objectionem reſpondeo nullam cauſam in ſtatu abſoluto neque per ſeipſam, neque per quidquam aliud, reddi efficacem, ſed eſſe talem per aliquid quod in ſtatu conditionato præcedit exiſtentiam ejus, ſi eſt ens potentiale quod poſſit carere exiſtentiâ.

16. Idque ut intelligatur, ſciendum eſt non per idem formaliter cauſam dici potentem, efficacem, & efficientem: quia inter eſſe potentem, & eſſe efficacem, etiam latiſſimè ſumpto nomine cauſæ efficientis, pro ea quæ vel habuit, vel habet actu, vel abſolutè habebit effectum, datur aliquid medium, minùs univerſale quàm poſſe, univerſalius autem quàm ſic habere abſolutè pro aliqua differentia temporis effectum: ídque eſt eſſe habituram effectum ſi exiſtat & in talibus ponatur circunſtantiis, talitérque applicetur: quod poteſt eſſe verum de cauſa quæ nunquam ponatur, & nunquam habeat effectum. Id, inquam, primò eſt minus univerſale quàm eſſe potentem, quia loquendo de cauſis omnibus tam po-

ſitis, aut futuris, quàm merè poſſibilibus omnes quidem habituræ effectum ſi ponantur, ſunt ex ſe potentes, ſed non omnes potentes, ſi applicarentur, efficerent; & multæ de facto habentes potentiam, etſi nihil deſit ad agendum, non habent effectum, quia vel ſunt liberæ per ſe, vel non agunt ſine determinatione cauſæ liberæ, ut habitus voluntatis, & facultates inferiores libertati ſubordinatæ. Itaque cauſam eſſe potentem, latiùs patet, quàm eſſe habituram effectum ſi exiſtat & applicetur ad agendum. Jam quòd hoc ſecundum latiùs pateat quàm habere effectum, probatur, quia omnes quidem cauſæ quæ habent effectum, antequam exiſterent, erant habituræ conditionatè, verúmque erat dicere de illis, iſtæ cauſæ habebunt effectum ſi exiſtant: & de omnibus quæ aliquando erunt actu efficientes, verum hunc eſt, habituras effectum ſi exiſtant & applicentur: ſed non omnes quæ haberent effectum ſi ponerentur & applicarentur, de facto habebunt, quia conditio illa ſub qua eſſent habituræ, nempe exiſtentia & applicatio earum nunquam ponetur. Illas igitur cauſas omnes quæ ſi exiſtant & applicentur, habituræ ſunt effectum, vocamus efficaces. Et hinc patet quod dixi, nullam cauſam in ſtatu abſoluto, neque per ſe, neque per quidquam aliud reddi efficacem, quia priùs

de illa quæ nunc in ſtatu abſoluto eſt efficiens, verum erat in ſtatu conditionato qui abſolutum præcedit, utpote non requirens exiſtentiam rei, eſſe habituram ſi exiſteret; quod eſt eſſe efficacem. Poſitâ igitur hâc doctrinâ, malè contenditur hominem reddere gratiam efficacem per hoc quod facit in ſtatu abſoluto, dum ponit ex parte ſua id quod eſt prærequiſitum ad cooperationem gratiæ & cum ea connexum, nempe propriam ſuam determinationem quam comitatur determinatio gratiæ, quia gratia jam erat efficax in ſtatu conditionato per futuram in tali hypotheſi talis determinationis concomitantiam.

17. At inquies, prioritas illa ſtatûs conditionati non impedit ne determinatio gratiæ conditionatè futura, jam in ipſo ſtatu conditionato pendeat à determinatione hominis, quia cùm homo, etiam in illo ſtatu, habeat liberam poteſtatem conſentiendi gratiæ, habet hoc ipſo poteſtatem faciendi ut gratia ſit efficax. Et ſic ſemper tota determinatio procedit ex hominis libertate.

18. Reſpondeo in ſtatu conditionato hominem habere quidem illam poteſtatem, ſed ſub conditione ipſi impoſſibili, & à Deo ſolo pendente, nempe ſi detur ei talis gratia, cujus collatio nondum decreta eſt, & forte nunquam decernetur. Itaque in illo ſtatu, ad quem jam pertinet efficacitas

gratiæ, poteſtatem habet qualem innumeri qui nec ſunt nec erunt, & talibus gratiis ſi exiſterent ipſi, & tales eis darentur, bene uterentur, Unde quia univerſaliter loquendo, illud non eſt in poteſtate alicujus, quod ipſe non poteſt obtinere niſi ſub conditione quæ non eſt in ejus poteſtate, ſequitur in ſuſpenſione talis ſtatûs, non eſſe ſimpliciter & abſolutè in poteſtate hominis talem qualemcunque determinationem gratiæ. Sic etſi ſit in poteſtate hominis habentis dotes glorioſorum corporum, penetrare murum & quævis ſolidiſſima corpora, id tamen non poteſt dici ſimpliciter in poteſtate hominis, quia habere illas dotes non eſt in ejus poteſtate. Item, licet ſit in poteſtate hominis habentis in actu primo ſupernaturale atque extraordinarium Dei auxilium ad ſuſcitandos mortuos, & patranda quævis miracula, cum fiducia ſpeciali quòd Deus talia per ipſum ſit facturus; licet, inquam, in ejus taliter elevati poteſtate ſit iſta præſtare, non ſunt tamen hæc in poteſtate hominis quem Deus non ſic prævenit, quia talem præventionem mereri non poteſt. Pari igitur modo, etſi ſit in poteſtate hominis habentis gratiam, ponere conſenſum cum quo connexa eſt ejus efficacitas, & ſic ejus cauſalitatem aliquo modo determinare, iſta tamen qualiſcunque determinatio non eſt abſolutè in

poteſtate hominis ut ſic, ſed in poteſtate hominis affecti gratiâ, quam nondum habet in illo ſuſpenſionis ſtatu, in quo jam gratia eſt efficax: ad quod non requiritur ut ſit abſolutè habitura effectum, ſed tantùm ut ſit habitura, ſi ipſa homini detur.

19. Inſtabis contra illam prioritatem efficacitatis, ſtatum abſolutum antecedentis. Videtur efficacitas, quæ in ſtatu conditionato à Deo prævidetur, pendere à determinatione libertatis in ſtatu abſoluto, quia ſi in eo ſtatu homo conſentit gratiæ, ipſa eſt efficax: ſi non conſentit, eſt inefficax. Quia igitur conſentire ut ſic, vel non conſentire eſt in hominis poteſtate, erit quoque in ejus poteſtate ut gratia ſit efficax, vel inefficax. Conſequentia probatur, quia ſi quid eſt in mea poteſtate, ea etiam omnia quæ ſunt neceſſariò cum eo connexa, aut per neceſſariam conſequentiam inferuntur, ſunt in mea poteſtate, hoc ſaltem ſenſu, quòd poſſim facere ut ſint, etſi non ſim propriè cauſa illorum, quia ad faciendum ut ſint, ſatis eſt ſi cum aliquo quod poſſim facere, connexionem habeant, & vel ex eo ſequantur, vel illud comitentur.

20. Reſpondeo negando antecedens, quia ſi efficacitas gratiæ penderet à determinatione voluntatis in ſtatu abſoluto, ita ut ante illum non fuiſſet efficax, Deus inter gratias infinitas quas nunquam dabit, nul-

jam videret efficacem. Atqui innumeræ ſunt efficaces in theſauris ejus reconditæ, quas poſſet dare, & de quibus verum eſt habituras effectum, ſi darentur, in quo conſiſtit efficacitas earum. Ergo efficacitas gratiæ, licet ſupponat determinationem voluntatis ad conſenſum ut ſic, non ſupponit eam in ſtatu abſoluto poſitam, ſed ponendam ex hypotheſi quòd voluntas tali gratiâ præveniatur: quod totum eſt ante ſtatum abſolutum, imò etſi nihil tale in ſtatu abſoluto ſequatur, nec detur unquam talis gratia.

21. Ad probationem in oppoſitum, reſpondeo diſtinguendo illud, ſi homo conſentit gratiæ, ipſa eſt efficax, id eſt ipſa tunc primùm, & per hoc eſt efficax, nego: eſt quidem efficax, ſed antecedenter ad hoc, & per aliud formaliter, nempe per futuritionem conditionatam ſuæ cooperationis in conſenſum, quæ futuritio ſtatum abſolutum præcedit; concedo: & dico hinc non fuiſſe concludendum illud, Ergo in poteſtate hominis eſt facere ut gratia ſit efficax: ſed potiùs, Ergo aliquid eſt in poteſtate hominis, ex quo poſito licet inferre gratiam jam antecedenter fuiſſe efficacem. Ad probationem conſequentiæ, concedo quidem, ex quo aliquid eſt in mea poteſtate, ea omnia quæ conſequuntur, aut concomitantur neceſſariò exiſtentiam ejus,

eſſe in mea poteſtate, in quantum poſſum facere ut ſint, etſi non ſim neceſſariò cauſa illorum, propriè ſumpto nomine cauſæ pro principio quod influit eſſe. At verò quoad ea quæ in futuritione, ſive abſoluta ſive conditionata, mei actûs, fundata erant, nego in mea poteſtate eſſe ut nunc primùm ſint. Hinc, quia verum eſt Anti-Chriſtum peccaturum, idque ex hypotheſi illius futuritionis, erit quidem in poteſtate Anti-Chriſti, ut peccatum, ita & omnia quæ cum peccato ſunt connexa; non poterit autem efficere ut tunc tantùm vera ſit iſta propoſitio, Anti-Chriſtus peccabit, quia ſola præſuppoſitio futuri peccati eam jam reddit veram: Imò tunc non erit vera, niſi ad præteritum tempus relata. Item quia verùm fuit, antequam D. Petrus Chriſtum negaret, ipſum negaturum, fuit quidem in poteſtate ejus facere ut eſſent omnia cum illa negatione connexa, pura inimicitia Dei pro illo tempore, & privatio gratiæ, ſed non fuit in poteſtate ejus efficere ut tum tantùm eſſet vera illa prædictio negationis, quæ potiùs antea vera fuit quoad futuritionem quam importabat. Unde ſimiliter, ſi vera eſt iſta propoſitio, hæc gratia, ſi detur, habebit effectum, is cui dabitur talis gratia, habebit quidem poteſtatem faciendi ut ſint omnia quæ conſenſum conſequuntur, ſed non ut tunc primùm

vera ſit illa propoſitio quæ ipſam futuritionem ſignificat & in ea fundatur.

22. Objicies quintò, ſumamus id ſolum quod conceditur, nempe quòd hoc ſit verum in ſtatu conditionato, ſi hic homo talem gratiam accipiat, conſentiet: hoc ſufficit ut moveatur Deus ad dandam ei talem gratiam potiùs quàm ad dandam alteri quem Deus videt non conſenſurum, etſi ei daretur. Ergo ſic homo erit cauſa aliquo modo meritoria talis receptionis. Hoc autem dici non poteſt, quia Semipelagiani damnati ſunt, eo quòd dicerent Deum efficere ut aliqui infantes ante mortem baptizarentur, quia videbat eos, ſi adoleviſſent, bona opera facturos: permittere autem ut alii morerentur ſine Baptiſmo, quia prævidebat eos, ſi perveniſſent ad uſum rationis, fore peccatores & impios.

23. Reſpondeo diſtinguendo antecedens, ſufficit ut moveatur in genere cauſalitatis quæ reducatur ad efficientem moralem, cujuſmodi eſt meritoria, nego: ut moveatur in genere cauſalitatis quæ reducatur ad finalem, concedo: & dico, poſito quòd Deus velit convertere aliquem, vel ſua erga eum bonitate motus, vel exoratus ab aliquo aut Viatore aut Beato, tunc movendum per illam futuritionem conſenſûs, eo modo quo finem intendens movetur per media aptiora, abſque eo

quòd ſit in illis ratio meriti, quæ in præſenti caſu, ſeu in homine ſpectato in ſtatu conditionato, reperiri non poteſt, quia qui nihil facit nec facturus abſolutè videtur, nihil meretur.

24. Ad id quod dicitur de Semipelagianis, reſpondeo eos eſſe damnatos, non eò quòd admitterent talem veritatem de futuris conditionatè operibus bonis & malis, & illius futuritionis in Deo cognitionem; ſed eò quòd dicerent Deum punire parvulos privatione Baptiſmi ob peccata quæ facturi eſſent ſi fuiſſent adulti: quod aſſerere omnino impium eſt. Nam Deus non punit ubi non eſt demeritum. Non eſt autem demeritum, ubi non eſt poſitum abſolutè peccatum. Alioqui ſanctiſſimi quique homines poſſent dici punibiles, eò quòd Deus videat eos in circunſtantiis innumeris, ſi fuiſſent in illis poſiti, fuiſſe peccatores. Quare dicendum eſt, Deum permittere ut illi parvuli non aſſequantur Baptiſmum ob rationes alias ipſi notas, & in primis quia non tenetur, nec congruum eſt ipſum ad impediendas mortes, quæ ex cauſis naturalibus proveniunt, facere innumera, quod planè neceſſarium eſſet, miracula.

SECTIO QUINTA.

Quid ſit, & an detur, nullique unquam deſit gratia ſufficiens.

1. QUoad primum, adverte gratiam ſufficientem duobus modis poſſe ſumi. Primò pro ea quæ habet vim efficiendi, præſcindendo ab hoc quòd habitura ſit, vel non habitura effectum, ſi detur. Et hoc modo gratia efficax eſt ſufficiens, quia vim efficiendi non tollit futuritio cauſalitatis in effectum, ſed eam ſupponit, eſtque argumentum illius à poſteriori: Et nulla eſt gratia quæ non ſit in hoc ſenſu ſufficiens, quia nulla eſt cui non poſſit homo conſentire, per eam elevatus ad agendum ſupernaturaliter. Secundò poteſt accipi gratia ſufficiens pro ea quæ ita habet vim efficiendi, ut non ſit habitura effectum, etſi detur, impediente ſcilicet homine cauſalitatem ejus in bonum actum, per ſuam propriam determinationem ad oppoſitum. Et in hoc ſenſu defectus cauſalitatis in conſenſum eſt id quod diſtinguit gratiam ſufficientem ab efficaci. Itaque gratia ſufficiens idem eſt ac quæ eſt tantùm ſufficiens. Quæ diſtinctio non provenit ex gratia, ſed ab homine impedituro activitatem ejus, etſi talis gratia illum ad

conſenſum excitatura ſit, ſi ei detur.

2. Dico, Gratia ſufficiens prout à Theologis ſumitur, eſt ea quæ ita vim habet cauſandi conſenſum, ut tamen non ſit eum cauſatura, etſi homini detur in illum finem. Probatur quia poſita diſtinctione gratiæ in efficacem, & ſufficientem, ſufficiens id potiſſimùm, & differentialiter importare debet per quod opponitur efficaci, ut membra diviſionis ſint formaliter contradiſtincta. Atqui per hoc formaliter & differentialiter ſufficiens opponitur efficaci, quòd jam in ſtatu conditionato de illa verum ſit, etſi detur ut principium ſupernaturale conſenſûs, non tamen cauſaturam conſenſum. Ergo.

3. Quoad ſecundum, Dico, datur in dicto ſenſu Gratia ſufficiens, idque eſt de fide. Probatur primò ex ſcriptura Nam Prov. c. 1. v. 24. ita loquitur Deus: *Vocavi, & renuiſtis; extendi manum meam, & non fuit qui aſpiceret. Deſpexiſtis omne conſilium meum, & increpationes meas neglexiſtis.* Quæ omnia intelligenda ſunt de vera gratia, internáque motione, ſine qua illi quos increpat Deus, non poterant conſentire vocationi ejus. Et niſi ſic intelligantur, non erit juſta increpatio, quia non rectè arguitur aliquis quòd non fecerit id quod erat ipſi impoſſibile.

4. Probatur ſecundò ex unanimi ſancto-

rum

tum Patrum ſenſu, inter quos Auguſtinus lib. 2. de peccatorum meritis c. 17. ſic habet. *Cum voluntate humana, gratiâ adjuvante divinâ, ſine peccato in hac vita homines poſſent eſſe, cur non ſint, poſſim faciliimè ac veriſſimè reſpondere, quia homines nolunt.* Ibi manifeſtè defectum innocentis vitæ aſcribit voluntati nolenti uti adjutorio gratiæ. Sanctus proſper Auguſtini diſcipulus lib. 2. de vocatione gentium. c. 26. de gratiæ opitulatione ita loquitur; *Quod à multis refutatur, ipſorum eſt nequitia: quod à multis ſuſcipitur, divinæ eſt gratiæ & voluntatis humanæ.*

5. Probatur tertiò ex Concilio Tridentino, quod ſeſſ. 6. can. 4. ita decernit. *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum, & excitatum, nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti, nec diſſentiri poſſe, ſi velit, anathema ſit.*

6. Probatur quartò ex Conſtitutione Innocentii X. quâ iſtam propoſitionem, *Interiori gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ nunquam reſiſtitur*, hæreticam declaravit. Eámque Conſtitutionem Alexander VII. nova Bulla confirmavit.

7. His auctoritatibus, & deciſionibus accedit ratio petita ex providentia divina, quæ cum homines deſtinarit ad finem ſupernaturalem, debet dare illis media ſaltem ſufficientia ad eum acquirendum, ut

qui tanto bono privabuntur, & ſupplicia æterna patientur, ſint inexcuſabiles. Et hæc ratio probat omnibus omnino hominibus, etiam Ethnicis, dari gratias ſufficientes ad ſalutem. Cui veritati non obeſt quòd non cognoſcant quid ſit gratia, quidve ſupernaturalitas ejus, cùm ex dictis antea, actus noſtri ſupernaturales non cadant ſub noſtram experientiam niſi per modum naturalium, eò quòd ſupernaturalitas ſit ſupra noſtræ mentis intelligentiam atque intuitionem naturalem.

8. Objicitur ab hæreticis, Monſtroſum eſt auxilii genus quod nunquam habuit effectum, nec habiturum eſt.

9. Reſpondeo hanc objectionem procedere ex ignorantia, vel ex diſſimulatione veræ doctrinæ. Si enim iſta diſtinctio gratiæ in ſufficientem & efficacem peteretur vel à natura gratiæ ſufficientis, ita ut ex defectu virtutis in ipſa procederet diſſenſus: vel ex parte Dei illam ſeligentis ut carituram effectu, eſſet mirum ac portentoſum talem gratiam à Deo dari: ſed ſi petatur illa diſtinctio ex aliquo poſteriori ad illam gratiam per ſe & eſſentialiter ſpectatam, quódque non ſit Deo motivum ad illam eligendam, & dandam homini, ſed tantùm tale ut hoc non obſtante Deus illam ut bonam & potentem det homini, hoc non magis erit mirum, quàm ſi dicatur eſſe

aliquas gratias quibus homines reſiſtunt, & alias quibus utuntur. Similis enim eſt illa, & æquè accidentalis, & tam à poſteriori, eóque per humanam libertatem impedibili atque auferibili petita diſtinctio, nempe à diſſenſu conditionatè futuro, ſi talis gratia homini detur. In quo adverte gratiæ efficacis habitudinem ad conſenſum conditionatè futurum provenire formaliter ex ipſa: unde homo non facit formaliter efficaciam ejus, licet faciat id quo poſito eſt efficax, nempe conſenſum ut ſic, at vero inefficaciam gratiæ ſufficientis ex ſolo homine provenire, quia provenit ex cauſa quæ ſi illam acciperet impediret influxum ejus in conſenſum, determinando ſe ad oppoſitum. Talis autem cauſa eſt hominis libertas. Hoc igitur poſito, quòd gratiæ ſufficientes ſint illæ quarum homo, ſi dentur, impediet ſuâ culpâ effectum, ita-ut hæc denominatio planè ſumatur ex illo non uſu, qui eſt ad gratiam accidentalis, ejúſque naturâ poſterior, non mirum eſt ſi gratiæ ſufficientes nunquam habuerunt, nec habituræ ſunt effectum, cùm id omnino ſupponatur, & poſteriùs ad talem ſuppoſitionem, quæ ab homine impedibilis erat, talem denominationem ſortiantur. Hoc non magis eſt mirum, quàm ſi dicatur, omnium conſiliorum humanorum quæ reſpuuntur ab iis quibus dantur, nullum habere effectum.

10. Porro qui talem gratiam non admittunt, neceſſe eſt ut dicant aliquid quod divinæ bonitati, etiámque juſtitiæ repugnat; nempe Deum æternis ignibus punire homines propter peccata ad quæ evitanda nullam poteſtatem habuerunt.

11. Reſtat videndum an ita detur omnibus hominibus gratia ſufficiens, ut in omni occaſione adſit, & nulli unquam negetur.

12. Circa quod adverte aliud eſſe gratiam alicui negari, aliud eam ipſi non dari. Nam ſi quis in eo ſtatu ſit in quo non ſit phyſicè diſpoſitus ad illam, putà ſi non ſit mentis compos, ſi dormiat, ſi planè intentus ad alia quàm ad ea quæ ſpectant mores, Deus in tali caſu non debet illi ullam gratiam. Itaque etſi careat gratia, non tamen ipſi negatur, quia eam negari, dicit tum non dari cùm habet aliquo modo jus ad illam pro illo tempore & in tali caſu accipiendam. Hinc.

13. Dico primò, Quotieſcunque homo ex propoſitione objectorum eſt in actu primo expeditus ad agendum bene vel malè moraliter, expeditus, inquam, quoad facultates naturales & advertentiam rationis, habet quoque præter iſta gratiam ſaltem ſufficientem. Probatur, quia bonus ordo & indefectibilitas divinæ providentiæ exigit ut ſi homo bene agat, id ſit ei utile ad

ſalutem, ſaltem remotè, & diſpoſitivè per meritum ulterioris auxilii. Non poteſt autem eſſe iſto modo utilis actus ejus, niſi ſit in entitate ſupernaturalis: nec poteſt eſſe ſupernaturalis, quin ſit ex auxilio ſupernaturali. Ergo quiſquis eſt in ſtatu proximè expedito ad bene aut male agendum moraliter, habet gratiam actualem ſaltem ſufficientem. Et quiſquis peccavit, habuit talem quoties peccavit, quia poterat per bonum actum utiliter ad ſalutem abſtinere à peccato: nec erat in potentia proxima ad talem bonum actum ſine ejuſmodi gratia.

14. Dico ſecundò, Contingit aliquem qui peccavit, mori in ſtatu peccati abſque eo quòd proximè ante mortem accipiat gratiam ſufficientem ad agendam pœnitentiam, & eliciendum actum contritionis. Probatur, quia ſi quis ita violenter opprimatur, ut per ipſam cauſam mortis adimatur ei uſus rationis, putà ſi in caput ejus ſclopetum repente, incogitante ipſo, diſplodatur, Deus non faciet miraculum, impediendo cauſam mortis naturalem, ut det ei gratiam actualem ad formandum actum contritionis. Erit tamen verum illum hominem habuiſſe auxilium ſupernaturale quo poſſet evitare damnationem, quia quando peccavit, ante ipſum actum peccati, habuit, ut dixi, gratiam ſufficientem ut abſtineret à peccato. Et quoties poſtea

occurrit cogitatio de ſalute, ex aliqua occaſione aut tentatione, aut auditione verbi Dei, Deus non defuit muneri providentiæ ſuæ, quæ ad ſalutem hominum procurandam nihil omittit eorum quæ congruit ab ea expectari.

QUÆSTIO QUARTA.

De objecto formali & ultimato fidei.

SECTIO PRIMA.

Quodnam ſit objectum formale fidei.

1. Cum gratiæ ſanctificanti, præter gratias actuales, quæ ad omnes ejus operationes neceſſariæ ſunt, debeantur etiam circa diverſos ſpecie actus diverſa principia permanentia, quæ ſunt virtutes tum Theologicæ tum morales; & inter Theologicas quæ dignitatis ordine priores ſunt, prima ſit quæ aliis prælucet, fides: de fide nunc agendum poſt quæſtiones de gratia ſanctificante & de actuali.

2. Cùm autem habitus ſpecificentur ab objectis, ita-ut pro varietate objectorum formalium diverſificentur ſpeciè habitus, & conſequentur actus: ſtatuendum hîc

primò circa fidem, quodnam ſit ejus objectum formale ad hoc autem.

3. Notandum primò in habitibus ſpeculativis objectum formale, ſeu motivum aſſentiendi alicui veritati, poſſe peti, non modò ex aliquo loco intrinſeco, ſed etiam ex loco extrinſeco. Locum intrinſecum, cum Ariſtotele in Topicis, appello quidquid rei convenit aut cum illa connexionem habet à parte rei, ſive antecedenter ad cognitionem ſpeculativam, quâ homines de illa judicant; & ſic ad locos intrinſecos pertinent non modò ipſa rei natura, proprietates, & accidentia, ſed etiam cauſæ, effectus, antecedentia, concomitantia, ſubſequentia, ſimilia, diſſimilia, majora, minora, *&c.* Locum extrinſecum appello, cum eodem Philoſopho, omnem autoritatem petitam ex alieno judicio de re propoſita, ſive autoritas illa ſit publica, & quæ continetur in legibus & judiciis, ſive privata, qualis ineſt teſtimonio ſapientum, doctorum, *&c.* Poteſt enim intellectus aliquid judicare verum, quia id viſum eſt hominibus fide dignis, nempe ſcientibus & fallere nolentibus, aut qui tales putentur. Et hinc in diviſione habitûs ſpeculativi diſcurſivi, una ſpecies eſt fides. Dividitur enim in ſcientiam, & opinionem, quarum motiva petantur ex locis intrinſecis, ſive ex natura, conditione & accidentibus rei: & fidem,

quæ ab alieno judicio aſſentiendi motivum petit.

4. Notandum ſecundò inter omnes autoritates nullam eſſe cum Dei autoritate comparandam. Ad quod ſtabiliendum ſuppono Deum poſſe hominibus loqui, tum infundendo conceptus quibus doceat aliquid eſſe verum, & ſe illud aſſerere, quo modo loquitur privatim uni perſonæ; tum ſenſibilibus miraculis, quæ vires naturæ ſuperent, veritatem aliquam declarando, & probando, juxta illud divi Auguſtini, Epiſtola 149. q. 6. *Deus mirabilibus factis loquitur*. Quia videlicet, loqui eſt dare ſignum ſui conceptûs, & rei à ſe conceptæ ac judicatæ. Talia autem opera juncta prædicationi factæ ab homine miſſo & inſpirato à Deo, ſunt ſignum manifeſtans hanc doctrinam eſſe à Deo, & Deum per hæc loqui. Ergo poteſt Deus illo modo loqui, & ſic palam multis audientibus & videntibus loquetur, ſicque Chriſtus ſuam divinitatem declarabat & aſſerebat. Hoc autem poſito, Deus ſic loquens erit infinitè dignus fide noſtra, quia autoritas ejus qui nec falli poteſt in judicando de rebus, nec fallere ſignificando contrarium ejus quod judicat, eſt ſumma fide digna. Atqui implicat Deum aut falli aut fallere: Ergo autoritas ejus eſt ſumma fide digna, & inter omnia motiva extrinſeca, ob quæ poſſumus judicium

judicium de aliqua re ferre, nullum eſt quo iſtud non ſit infinitè præſtantius.

5. Notandum tertiò, Ad Dei teſtimonium pertinere, non modò ſigna illa & miracula quibus loquitur, & declarat id quod vult ſuo nomine prædicari, ſed etiam ſigna & miracula quibus quod priùs revelavit, vult quaſi ſuo appoſito ſigillo, certum reddi omnibus qui nec loquentem audierunt, nec miracula viderunt per quæ facta eſt revelatio. Id conſtat ex eo quòd fit inter homines. Nam cùm edictum principis ejus ſyngraphâ conſignatur, & appoſito ſigillo munitur, per illam ſyngrapham, & per ſigillum princeps ratum habet, & certificat quidquid in edicto à ſe pronunciato & ſuo juſſu ſcripto continetur, & qui pronunciantem non audierunt, dum ex ſyngrapha, & ſigillo, vel ex ſolo ſigillo, edictum principis agnoſcunt, non minùs ejus auctoritate per hoc manifeſtata moventur, quam qui loquentis verba ſuis auribus perceperunt. His prænotatis.

6. Dico, objectum formale fidei eſt Deus ut ſupernaturali ac divino modo loquens, & reſpectu eorum qui loquentem non audierunt, ut ſuam locutionem infalſificabili modo notificans atque atteſtans. Probatur, quia illud eſt objectum formale fidei, quo præcisè poſito, intellectus movetur ad credenda objecta fidei

materialia, eo modo quo illa credimus, Dei ſcilicet honorativo, per ſummam noſtri intellectûs ac judicii ex ejus authoritate dependentiam ac ſubmiſſionem; quo verò præcisè ſublato, & poſitis quibuſcunque aliis, non movebitur ad talem aſſenſum. Atqui talis eſt prædicta Dei revelatio & atteſtatio. Nam nihil ultra requiritur ad credendum illo modo, & nihil aliud ad talem fidem ſufficit. Ergo Deus ſic revelans & atteſtans eſt objectum formale fidei.

7. Confirmatur, quia poſito quòd Deus ſit locutus hominibus, & iis qui loquentem non audierunt, revelationem ſuam operibus & ſignis vires naturæ ſuperantibus, quaſi ſigillo ſuo notificare ac certificare voluerit, poſſibilis eſt habitus, & conſequenter actus, quo rebus revelatis ob rationem illam & atteſtationem aſſentiamur, talis autem eſt fides, & nullus alius habet tale objectum formale. Ergo hoc eſt objectum formale fidei.

8. Objectiones quæ contra hoc fieri poſſunt, meliùs ſolventur cùm oſtenſum fuerit, fidem in hoc ultimatè reſolvi quod jam pro ejus objecto formali aſſignatum eſt.

SECTIO SECUNDA.

In quid ultimò reſolvatur aſſenſus fidei.

1. CUm unumquodque pro diverſitate principiorum à quibus pendet, aut ex quibus conſtat, variè in ea reſolvi poſſit, triplex eſſe poteſt reſolutio aſſenſûs fidei. Prima eſt in motiva, ſeu objecta quibus intellectus ita inducitur ad credendum, ut nullum ſit aliud ex quo tale judicium procedat. Secunda in prædicata fidei eſſentialia, cujuſmodi ſunt quòd ſit actus ſupernaturalis in ſubſtantia, quod ſit liber propter evidentiæ defectum, quòd firmiſſimus, quòd virtualiter ſaltem diſcurſivus à motivo formali fidei ad res revelatas. Tertia eſt in cauſas efficientes actûs fidei, cujuſmodi ſunt habitus in intellectu à quo eliciatur, habitus in voluntate à quo imperetur, auxilium gratiæ actualis, & judicium ſupernaturale voluntati credendi prælucens. De prima reſolutione, in qua eſt præcipua difficultas, hîc agitur, quæritúrque quomodo ſine ullo aſſenſûs vitio, hoc eſt ſine circulo, ſine proceſſu in infinitum, & ſine petitione principii, fides objecto ſuo formali adhæreat, & ex eo revelata credat: Et circa hoc.

2. Adverte, fidem ex genere ſuo prout

eſt aſſenſus ob teſtimonium alicujus poſſe non reſolvi ultimò in ſuum objectum formale ſpecificum, quod eſt illud teſtimonium, & poſſe aliquando in illud reſolvi. Non reſolvitur, ſi teſtimonium aſſerentis non ſit mihi per ſe cognoſcibile, ſed manifeſtatum aliunde, putà ex relatione alicujus, qui quidem ipſe fortaſſe non idem de re ſentiet, & judicium illius improbabit, ſed hoc ipſo illum ita ſentire declarabit, in quo caſu meum de re judicium habet pro objecto teſtimonium aſſerentis rem illam, ſed reſolvetur in relationem ſine qua teſtimonium illud mihi non innotuiſſet, quia illud eſt primum per ſe cognitum ex quo cognoſco id unde rem talem judico. Præterea poteſt teſtimonium alicujus mihi non eſſe motivum ſufficiens ad aliquid judicandum, niſi mihi ex aliquo antecedenti conſtet ipſum eſſe veracem, putà ex bonis moribus, & piis operibus quæ vidi ab eo fieri : unde meus de re ab illo dicta aſſenſus, nitetur quidem teſtimonio ejus tanquam motivo ſpecifico, unde habebit rationem fidei humanæ, ſed ulteriùs pendebit à cognitis bonis illius moribus & piis operibus : unde non reſolvetur in ſuum proprium eſſentiale motivum. Poteſt autem in illud reſolvi fides etiam humana, ſi tale ſit teſtimonium ut & per ſe mihi proponatur, & ei per ſe

ſumpto judicem non ſubeſſe falſum, ſic quia ſexcenties audivi de Urbe Romana loquentes, quorum conſentientibus & ſimul ſumptis teſtimoniis non poteſt humano modo ſubeſſe falſum, propter hoc ipſum, ſine proceſſu ad aliud, credo eſſe Urbem Romam, & mea fides in ſuum objectum formale motivum reſolvitur.

3. Adverte ſecundò, ut aliquid ſit de ſe cognoſcibile aut ſenſibile aut viſibile, non eſſe opus, ut quidquid in ipſo eſt, ſit tale; ſed ſatis eſſe ſi ex iis quæ illud componunt, aut ad illud integrandum pertinent, aliquid ſit ſe ipſo, reſpectu noſtri, cognoſcibile, aut ſub ſenſus ac viſum cadat. Sic ut homo ſit de ſe viſibilis, non eſt opus ut anima ejus, quæ eſt formaliter conſtitutiva & diſtinctiva ejus, ſit per ſe viſibilis, ſed ſatis eſt ſi corpus ejus ſit tale, Et in moralibus, ut teſtimonium alicujus ſit de ſe perceptibile, non eſt opus ut videam conceptum ejus ad me directum, ſatis eſt ſi locutio externa, quæ pro illo conceptu ſupponit, & cum illo teſtimonium ejus conſtituit, ſit mihi de ſe perceptibilis, aut, ſi ad me ſcriberet quod ſentit, ſatis eſt ſi ſcriptura ejus ſit mihi per ſe nota. Et ſi per alium ſcribat, ſatis eſt ſi in ſyngrapha, & ſigillo atteſtatio ejus mihi appareat. Quo poſito, teſtificatio ejus erit mihi de ſe cognoſcibilis, quia

innoteſcet per aliquid conceptui quidem extrinſecum, ſed ipſi teſtificationi intrinſecum, & in ipſa neceſſariò incluſum. Bene autem in totum per ſe cadit, quidquid ipſi convenit ex una parte ejus, imò & ex accidentali complemento ejus, ut homini viſibilitas ex colore qui eſt accidens corporis ejus.

4. Adverte tertiò, inter ea quibus aliquid cognoſcibile eſt, voces, ſcripturam, ſyngrapham, & ſigillum, habere aliquid valdè peculiare in ratione ſigni eò quòd voces & ſcriptura ſupponant pro actu interno locutionis, ſyngrapha autem & ſigillum pro actu interno atteſtationis circa rem enunciatam aut ſcriptam, ita-ut illa perinde ſe habeant ad audientem aut legentem aut videntem ſyngrapham aut ſigillum, ac ſi videret locutionem internam aut atteſtationem item internam. Quare illa moraliter tenent inter ſigna principatum, ſignum autem nihil poteſt amplius in ratione ſigni, quàm ut pro re ſignificata, propter æquivalentiam accipiatur. Hinc ſi quis audito ſermone alicujus, aut lectâ ſcripturâ, fidem ei adhibet, movetur ad illum aſſenſum propter locutionem ejus internam, cujus locum tenent in ordine ad nos, verba externa & ſcriptura, & ſi credit perſpectâ ſyngraphâ, ac ſigillo alicujus appoſito, ſcriptæ, licet aliena ma-

nu, declarationi aut ordinationi, movetur per atteſtationem internam illius cujus illa ſigna repreſentativè vices gerunt.

5. Differunt autem locutio, & atteſtatio per hoc quòd locutio rem enuntiat, & judicium loquentis declarat, & addit directionem totius conceptûs ad audientem, ſicque poteſt exprimi. Ego tibi affirmo tale quid contigiſſe. Atteſtatio autem, ſi præcisè atteſtatio ſit, ſupponit illa omnia, & illis ſuppoſitis adjicit approbationem noſtram ſeu confirmationem, & poteſt his verbis exprimi, ita eſt, ita cenſeo. Quibus verbis ſigna externa æquivalent. His præmiſſis.

6. Dico fidei aſſenſus reſolvitur in revelationem Dei, quatenus ipſa eſt locutio inimitabilis omni enti creato, facta nimirum modo planè divino, per miracula, & effectus qui vires naturæ ſuperant: itémque quatenus ipſa eſt modo etiam divino per tales effectus notificata & confirmata.

7. Probatur quia fides debet reſolvi in aliquid per ſe cognoſcibile ac divinum, ex quo credantur cætera ad quæ illa ſe ſe extendit. Atqui revelatio taliter facta & confirmata, eſt ejuſmodi, ergo in eam ita ſumptam reſolvitur fides. Major probatur, Primò quidem quoad primam partem, quòd fides debeat reſolvi in aliquid

per ſe cognoſcibile, quia alioquin eſſet ulteriùs ad aliud judicandi motivum progrediendum; Et univerſaliter loquendo omnis aſſenſus mediatus reſolvitur in aliquid per ſe primò cognoſcibile. Quoad ſecundam partem, quòd debeat reſolvi in aliquid divinum, probatur, quia alioqui fides non eſſet ſtrictè & perfectè virtus Theologica, ſi Deum non haberet pro ultimato motivo. Minor probatur ſimiliter quoad utramque partem: Ac primò quidem quòd revelatio, ut facta eſt hominibus, & confirmata, ſit aliqu d per ſe cognoſcibile, probatur, quia ex dictis, ut aliquid ſit de ſe cognoſcibile, ſatis eſt ſi, licet includat aliquid quod ſeipſo ſolo non eſſet attingibile à noſtro intellectu, includat etiam aliud quod ſeipſo cognoſcibile ſit. Atqui revelatio, ut facta per effectus omni enti creato impoſſibiles, includit præter locutionem internam ad homines directam, illos ipſos effectus qui ſunt de ſe perceptibiles, nempe miracula ſenſibilia, & licet fieret ſine ſenſibilibus miraculis, includeret præter jam dictam locutionem Deo internam, illapſum in mentem hominis,cui ſoli ipſa fieret: quem illapſum ipſi conſtaret, non eſſe niſi à Deo, à quo ſolo poſſibilis eſt. Itémque reſpectu eorum quibus Deus non eſt immediatè locutus, revelatio ut notificata,

& comprobata per opera vires naturæ ſuperantia, includit præter additam ſibi internam atteſtationem Dei, quæ non eſt de ſe perceptibilis, illa ipſa opera, quæ ſunt effectus ſenſibiles illius atteſtationis internæ deſignativi. Ergo revelatio ut taliter facta, & comprobata, eſt aliquid de ſe cognoſcibile, ſeu cognoſcibile independenter ab omni extrinſeco ad illam ejus atteſtationem non pertinente.

8. Quoad ſecundam partem, probatur minor, quia revelatio externa, & atteſtatio item externa ſupponunt pro interna revelatione, & atteſtatione Dei: Et quoad hoc ita ſe habent ad illos intrinſecos Deo actus, ſicut noſtræ voces externæ, & ſigilla ad noſtras intrinſecas locutiones, & atteſtationes ſeu ratihabitiones, pro quibus illa ſupponunt: Ergo ſic ſumpta revelatio eſt objectum divinum, omnémque naturam tranſcendens ad quod ſufficit ſi in illo objecto aliquid includatur quod in eo primò per ſe ſpectabile ſit. Quare fidei aſſenſus in revelationem ita ſumptam, ac proinde in ipſum fidei objectum formale reſolvitur.

9. Confirmatur, quia nihil ad fidem pertinet quod ipſa non attingat vel taliter factam & approbatam revelationem cognoſcendo, vel dependenter ab illa ut à Deo dictum credendo. Quod de ipſa

Dei exiſtentia verum eſſe, oſtenſum eſt tom. 1. quæſt. 1. ſect. 5.

SECTIO TERTIA.

Oſtenditur in allata reſolutione fidei, nullum eſſe neque circulum, neque progreſſum in infinitum, neque petitionem principii.

1. Contra reſolutionem fidei, in qua pro ultimo credendi motivo nihil afferatur non divinum, tria objici ſolent vitia diſcurſûs, ſaltem virtualis, nempe circulus formalis ſeu vitioſus, qui fit quando concluſio probata per aliquod principium, aſſumitur non meliùs, neque aliter cognita, ad probandum illud principium: progreſſus in infinitum, & petitio principii, ſeu præſuppoſitio in præmiſſis ejus quod per illas probandum eſt. Sic autem illa tria proponuntur.

2. Primò quoad circulum, ita proceditur. Dum rogatur fidelis propter quid credat fidei dogmata, reſpondet quia Deus ea revelavit; & rurſum quærenti unde habeat ea eſſe à Deo revelata, reſpondet vel quia traditio, vel quia ſcriptura aut Eccleſia id teſtatur. Ulteriùs, ſi quæratur propter quid credat cum ſumma certitudine traditioni, vel ſcripturæ, vel Eccle-

ſiæ rem tantam non per ſe notam aſſerenti, reſpondet quia regulas illas eſſe infallibiles Deus revelavit, in quo revelatio eſt ultima ratio credendi, quæ non probata fuerat niſi per aliquid quod per eam denuo probaretur.

3. Progreſſus in infinitum ſic aſtruitur. Cum fides ſit aſſenſus virtualiter ſaltem diſcurſivus, habens pro objecto formali motivo duo iſta principia, Deus eſt verax, & Deus revelavit, ob quæ alia fidei dogmata creduntur; vel illa duo principia creduntur per actum fidei, vel per aliud genus aſſenſûs. Si per aliud à fide genus aſſenſûs, fides nitetur motivo cui intellectus aſſentietur per actum ipſa fide ignobiliorem, Nam omnis aſſenſus, poſt viſionem intuitivam, cedit actui fidei quoad excellentiam, ac certitudinem. Aſſenſus autem ignobilior non poteſt cauſare nobiliorem, cùm nulla cauſa det quod non habet Quare dicendum eſt juxta communem doctrinam, actum quo aſſentitur intellectus duobus illis principiis, Deus eſt verax, & Deus revelavit, eſſe actum fidei. Jam hoc poſito, proceſſus in infinitum ſequitur, quia ad hoc ut credam Dei veracitatem, neceſſe erit me hunc diſcurſum, ſaltem virtualiter, formare, Deus ſummè verax dixit ſe eſſe veracem: Ergo eſt ſummè verax. Ac rurſus de illo virtua-

liter ſaltem priore judicio, eadem quæſtio fiet, idémque conſentaneè reſpondendum erit, eademque recurret probatio, & ſic in infinitum procedetur in veracitate credenda ob ſe ipſam, & ob revelationem aliam ſemper atque aliam priùs ſaltem naturâ cognitam.

4. Petitio principii ſic objicitur. De fide eſt Deum eſſe: Ergo id fide divina creditur. Jam ut credatur, oportet fidem haberi Deo dicenti ſe eſſe. Ergo antequam quis credat Deum eſſe, ſupponitur etiam in mente ejus, Deum eſſe. Non enim poteſt intelligi aſſerens ſe exiſtere, niſi priùs intelligatur exiſtens. Et ſic à preſuppoſita exiſtentia Dei proceditur ad indicandam ejus exiſtentiam, quod eſt petere principium, & aſſumere pro motivo aſſenſûs hoc ipſum de quo eſt aſſenſus. Idem vitium diſcurſûs repertum eſt ſupra in probanda Dei veracitate. Nam qui credit Deum eſſe veracem, quia Deus ſummè verax id dixit, accipit ex parte motivi, ac ſupponit veracitatem ut eam credat. Repertum quoque eſt idem in probando circulo, dum contenditur non poſſe credi revelationem, niſi per aliquid quod ex ipſa revelatione conſtet. Unde à primò ad ultimum, revelatio per ſe ipſam probatur. Et hinc patet tria illa diſcurſûs vitia, circulum, progreſſum in infinitum, & pe-

titionem principii, non eſſe adæquatè diſtincta, quando quidem accidit ut unum alia duo includat, nempe petitio principii, circulum & progreſſum in infinitum. Adde quod circulus nunquam fit ſine petione principii, licet petitio principii poſſit eſſe ſine circulo, putà in uno Enthymemate, cum circulus neceſſariò duo ſaltem dicat argumenta, quibus fiat progreſſus ab uno ad aliud, & redeatur ab hoc ad illud.

5. Jam pro iſtorum trium ſolutione. Reſpondeo in prædictis argumentationibus, quæ malè tribuuntur credenti fideli, quaſi ipſæ ſint proceſſus noſtræ fidei, falſum aſſumi, nempe revelationem non poſſe credi ſeipsâ, nec quidquam aliud niſi ex præcedenti revelatione de ipſo, & ex credita priùs veracitate Dei. Contra enim oſtenſum eſt primum circa Deum aſſenſum poſſe haberi ex revelatione per ſe ſenſibili & miraculoſa, hoc ſpectando in ea quòd ſit impoſſibilis enti creato talis loquendi modus, etſi nondum attendatur quid ſit illud quod per illam enunciatur. Et reſpectu eorum quibus non eſt facta revelatio, oſtenſum eſt primum aſſenſum circa Deum peti ex ſignis divinæ auctoritatis, quibus ipſa, ut ſigillo Dei, confirmatur: quæ ſigna, & ſunt per ſe cognoſcibilia, & non poſſunt eſſe niſi à Deo. Et

talis primus aſſenſus erit fidei, in quantum per ſe ſpectat motivum fidei, quod eſt revelatio & authoritas Dei. Priùs enim ad fidem divinam pertinet attingere ſuum objectum formale, quàm objecta materialia, ſeu res revelatas, & ab eodem habitu elicitur tum aſſenſus ipſius motivi formalis, tum aſſenſus eorum quæ illi ſubſunt. Et ad utrumque aſſenſum imperandum inclinat idem ex parte voluntatis motivum, de quo poſtea dicetur, nempe dignitas quam Deus habet, ut propoſita cum evidenti credibilitate, revelatione quæ non poſſit eſſe niſi ab ente ſupremo & infinito quod ſit naturâ ſuperius, & ipſum eſſe qui loquitur, & vera eſſe quæ dicit, ſumma & tota per voluntatem imperabilis judicii firmitate credamus.

6. Reſpondeo præterea diſtinctiùs ad ſingulas illas argumentationes. Ac primò quidem ad id quod in probatione circuli affertur, fidelem quærenti unde habet revelata eſſe fidei dogmata, reſpondere quia traditio, vel ſcriptura, vel Eccleſia id teſtatur: Reſpondeo negando in reſolutione ultimata fidei ita reſpondendum, ſed dicendum, revelationem conſtare ex apparente in ea Dei auctoritate, quia Deus mirabilibus factis locutus eſt: & mirabilibus item factis quaſi ſuo proprio ſigillo dicta à ſe confirmavit, quo modo veritas

ipſa divina eſt per ſe aſſentiendi motivum.

7. Concedo quidem quando fit reſolutio, non fidei generatim, ſeu aſſenſûs quem damus omnibus ſimul Eccleſiæ dogmatibus, ſed alicujus particularis aſſenſûs, putà hujus quo credimus hominem, accepta gratia actuali, eſſe indifferentem ad conſentiendum, aut diſſentiendum, ſi quæratur cur veritatem illam particularem credamus, rectè reſponderi quia Eccleſia id definivit. Et rurſum ſi quæratur ulteriùs cur credamus Eccleſiæ id definienti, nos reſpondere quia Deus revelavit Eccleſiam eſſe infallibilem in definiendis rebus fidei. Sed nego primò id ad fidei ultimatam, de qua agitur, reſolutionem pertinere, cùm fidem ſupponat circa communia, & recepta dogmata, valeátque tantùm ad controverſiam aliquam decidendam inter eos qui fidei regulas ex ipſa fide tenendas, aut admittunt, aut tenentur admittere hoc ipſo quòd ſe fideles profitentur.

8. Nego præterea per hoc reditum fieri ad idem, quia valdè ſunt diverſæ illæ revelationes per quarum unam Deus enuntiat hominis indifferentiam ad conſentiendum aut diſſentiendum gratiæ: per aliam verò poteſtatem, & infallibilitatem Eccleſiæ ad decidendas fidei controverſias.

Neque mirum ſi illa per hanc probetur, quia proprium eſt eorum quæ controverſa ſunt, ut probentur per ea quæ ſunt certa, dum ex illis bene ſequuntur, ut hîc contingit. Poſito enim quòd Eccleſia ſit infallibilis, ſi definivit indifferentiam illam eſſe à Deo revelatam, de facto eſt revelata, & pro tali habenda. Quod ſi quæras ulteriùs undenam conſtet revelatam eſſe à Deo Eccleſiæ infallibilitatem, reſpondeo id haberi ex motivis communibus credibilitatis ſpectatis prout ſunt ſigillum quo doctrina Eccleſiæ, ut revelata à Deo, ab ipſo Deo confirmatur.

9. Hic adverte motiva credibilitatis communia non probare nobis, hoc vel illud eſſe revelatum à Deo, niſi in quantum probant generatím ea quæ Eccleſia credit, aut ſcriptura continet, aut revelatio docet, eſſe revelata. Et pro aliquibus quidem articulis fidei dantur aliqua particularia motiva, putà ad probandam Euchariſtiam dantur miracula quæ per eam ſunt facta: ſed plurima ſunt fidei dogmata quæ non conſtat aliter ad fidem pertinere, & eſſe à Deo revelata, ni in quantum illa continentur in communi doctrina Eccleſiæ, quæ illa ut talia credit, & doctrina illa Eccleſiæ per motiva communia credibilitatis proponitur ut à Deo revelata. Quo poſito, propter ipſam in ſignis illis elucentem

elucentem Dei authoritatem talis doctrina creditur.

10. Ad proceſſum in infinitum, reſpondeo ex jam dictis, in diſcurſu fidei ſive formali, ſive virtuali ſolos aſſenſus mediatos procedere ex illis anterioribus principiis, Deus eſt verax, & Deus dixit: & illa principia ſimul & indiviſim cognoſci ex inimitabilitate locutionis divinæ, & infalſificabilitate: ſic enim homo ſuppoſitâ propoſitione fidei apud ſe judicat. Hæc locutio quæ fit & notificatur per opera vires naturæ ſuperantia, eſt primi entis naturâ ſuperioris, in quo judicio implicitè includitur veracitatis aſſenſus, in quantum tanta apparet illa auctoritas, ut per eam omnis formido & ſuſpicio falſi excludatur. Iſte igitur aſſenſus non nititur aliquo motivo ipſi teſtificationi Dei extrinſeco; & erit fidei, modo ſupra dicto, licet non ſit aſſenſus ex revelatione, ſed ipſius revelationis aſſenſus.

11. Ad petitionem principii, Reſpondeo primò ex hoc ipſo modo immediati aſſenſûs, malè illud aſſumi, quòd ut credatur Deum eſſe, neceſſarium ſit id concludi ex aſſertione ejus de ſua exiſtentia, cùm hoc in ipſa cognitione revelationis involvatur.

12. Reſpondeo ſecundò, neque in aſſenſu mediato exiſtentiæ Dei ex revelatio-

ne quâ dicit ſe eſſe, reperiri petitionem principii. Quod ut pateat.

13. Adverte præter jam dicta, alium eſſe ordinem rerum objectivè ſe habentium ad noſtros conceptus, alium rerum per ſe phyſicè ſumptarum. Nam in ordine ad noſtras illationes, poteſt ſupponi id quod eſt phyſicè poſterius, modo ſit objectivè prius, ſeu priùs cognoſcibile, cùm illud ſit cognoſcibile conſequenter ex ipſo. Et huic præſuppoſitioni non obeſt quòd dum cognoſcitur id quod eſt prius objectivè, implicitè importetur illud quod eſt phyſicè prius. Satis enim eſt ad evitandam vitioſam præſuppoſitionem rei probandæ, quòd iſtud objectivè prius, ſit, formaliter ſaltem, diſtinctum ab illo probando, & ſecundùm hoc formaliter quo eſt diſtinctum, ſit priùs cognoſcibile, & ut ſic, ſit formale præſuppoſitum, ſeu poſitum in præmiſſis. Patet hoc in exemplis. Qui agit, vel loquitur, vel ambulat, eſt. Petrus agit, loquitur, ambulat: Ergo eſt. In quibus nota prædicatum accidentale importare & adſignificare exiſtentiam ſubjecti. Unde differt à differentia rei, aut proprietate ejus, quòd dum hæc prædicantur, non ſignificetur exiſtentia ſubjecti. Nam iſta propoſitio, Homo eſt rationalis, & iſta, Homo eſt riſibilis, non denotant hominem exiſte-

re, ſed conveniunt homini ut poſſibili, & perinde eſt ac ſi diceretur, ſi eſt homo, eſt rationalis ac riſibilis. Iſtæ autem, Petrus eſt albus, Petrus currit, ſupponunt & important hominem exiſtere, & iſta prædicata non bene aſſeruntur de homine poſſibili, qui ut ſic, eſt indiffetens ad incompoſſibilia cum iſtis. Etſi igitur in prædictis exemplis importetur exiſtentia agentis, loquentis, ambulantis, quia tamen formale præſuppoſitum non eſt ipſa exiſtentia, ſed actio, locutio, ambulatio, quæ conceptu differunt ab exiſtentia, non eſt vitioſa præſuppoſitio, quia non eſt ejuſdem formaliter ad ſe ipſum, ſeu non eſt formaliter exiſtentiæ ad exiſtentiam. Atqui in iſto virtuali diſcurſu fidei, Deus dicit ſe eſſe: Ergo eſt: formale præſuppoſitum eſt dictio externa, ſeu revelatio Dei, quæ pro interna intellectione, ejúſque ad nos directione ſupponit. Et ipſa eſt planè diſtincta ab exiſtentia dicentis, & prior objectivè, in quantum eſt de ſe ſenſibilis, facta nimirum per effectus de ſe perceptibiles. Ergo non eſt ibi vitioſa præſuppoſitio, quia non eſt ejuſdem formaliter ſumpti, ad ſe ipſum, neque exiſtentiæ divinæ formaliter ad illam ipſam exiſtentiam.

14. Dices in iſto diſcurſu, Deus dicit ſe eſſe: Ergo eſt. Exiſtentia divina non

tantùm adſignificatur, aut importatur implicitè, ut in prædictis exemplis, ſed eſt per ſe formale ſignificatum, quia Deus hanc ipſam enunciare ſupponitur. Ergo eſt ibi vitioſa præſuppoſitio ejuſdem formaliter quod eſt probandum.

15. Reſpondeo exiſtentiam eſſe quidem formale ſignificatum iſtius propoſitionis, ego ſum, vel, ego ſum qui ſum: non autem iſtius, Deus dicit, ego ſum qui ſum, quæ propoſitio eſt præmiſſa in illo diſcurſu ſive formali ſive virtuali fidei, quo ex Dei teſtimonio creditur mediatè exiſtentia ejus. Formale enim ſignificatum iſtius præmiſſæ eſt locutio Dei de ſua exiſtentia, ex qua procedit argumentum, ut pote redigendo integrè in formam illum de quo agitur, diſcurſum, hoc pacto. Qui dicit, ego ſum qui ſum, eſt. Deus dicit, ego ſum qui ſum. Ergo Deus eſt: In hoc ſyllogiſmo medius terminus eſt, dicens ſe eſſe, & iſta propoſitio, ego ſum qui ſum, non eſt una ex componentibus illum diſcurſum, ſed eſt tantùm connotatum medii termini, ſeu locutionis illius divinæ: ad quod connotatum illa locutio ordinem dicit ut imago ad rem repræſentatam. Itaque non exiſtentia illa ſic connotata, ſed aſſertio ipſa exiſtentiæ eſt motivum judicii concluſionis. Et ſic non procedetur formaliter ab exiſtentia ad exiſtentiam,

ſed à locutione & aſſertione Dei de ſua exiſtentia ad illam ipſam exiſtentiam.

SECTIO QUARTA.

Solvuntur aliæ objectiones.

1. OBjicies primò, ſi fidei aſſenſus reſolvitur in revelationem ut inimitabilem, & factam per miracula enti creato impoſſibilia. Itémque reſpectu eorum quibus non eſt Deus immediatè locutus, in revelationem ut confirmatam per miracula quæ ſunt ſigillum infalſificabile certificationis divinæ: id quod erit formaliſſimè ultimum omnino fidei motivum, erunt ipſa miracula, quæ ſunt aliquid creatum, & ſic fides vix erit virtus Theologica, quia habebit pro formaliſſimo & ultimato motivo aliquid aliud à Deo.

2. Reſpondeo, aſſenſum fidei verè quidem ultimatè in illa miracula reſolvi, non tamen in illa per ſe abſolutè ſumpta, ſed ut pertinentia ad locutionem, & teſtificationem Dei ad homines, quæ locutio & teſtificatio includunt quidem principaliter & primariò locutionem internam Dei ad nos directam, & locutionis jam factæ teſtificationem item internam, ſed & conjunctim involvunt ipſa ſigna mirabilia, quæ in ordine ad cognoſcibilitatem

prima & immediata ſunt, quia aliter non poteſt eſſe perceptibile quod non eſt de ſe præcisè ſumpto perceptibile : Neque iſta participatio cognoſcibilitatis ab illis ſignis, adimit fidei rationem virtutis Theologicæ, quia ad eam ſufficit, ſi quod in objecto divinum & primarium eſt, ſit cognoſcibile eo modo quo locutio interna hominis alteri perceptibilis eſt per aliquid ipſi ſuperveniens, nempe per voces externas, aut per ſcripturam & ſigillum, quæ, ut oſtendi, non impediunt ne locutio & teſtificatio ſint ſimpliciter & abſolutè de ſe cognoſcibiles, cùm potiùs cognoſcibilitatem illis propriam conſtituant.

3. Adverte id contingere ut alicujus objecti cognoſcibilitas aliunde petatur, quàm excellentia ejus & dignitas, quo modo cognoſcibilitas hominis petitur ex colore & figura, quæ ſunt accidentia corporis ejus, dignitas autem ex anima, quæ non eſt per ſe immediatè reſpectu noſtri perceptibilis. Quare non eſt mirum, ſi in objecto fidei cognoſcibilitas non petitur ex eo quod eſt in ipſo primarium, & per ſe abſolutè divinum, ſed ex effectu creato, qui ad cognoſcibilitatem ejus conſtituendam ipſi adjungitur ob rationem ſigni per quam habet ut reſpectivè ad nos pro eo ſupponat.

Confirmatur, quia ad objectum formale charitatis, præter bonitatem Dei, aliquid creatum pertinere poteſt ob reſpectum ad illam ipſam bonitatem, nempe beneficia prout ab ipſa procedunt, ſúntque ejus teſtimonia. Et ratio imaginis quæ ineſt homini reſpectu Dei, ad ejuſdem charitatis objectum pertinet. Unde non tantùm Deus, ſed homo, & Angelus ſunt amabiles amore amicitiæ per charitatem. At inquies ratio illa beneficii & imaginis non ſunt id in quo ſiſtit, & in quod ultimatè reſolvitur dilectio charitatis: Ergo nec effectus creati poterunt eſſe objectum ultimatè motivum fidei.

5. Reſpondeo quoad beneficium, illud ut procedens à bonitate, eſſe ultimatum motivum illius actûs quo diligitur Deus, & bonitas ejus ut taliter benefaciens. Nam verè per beneficium Deus nos excitat ad amorem ſuæ bonitatis. Unde non repugnat virtutis Theologicæ actum reſolvi in aliquid creatum prout certo modo connotans aliquid divinum, & completivum ejus in ratione motivi. Sic in Chriſtum ut datum nobis à Deo, reſolvitur amor ille quo Deum ut datorem diligimus.

6. Quoad rationem imaginis, quæ non eſt motivum diligendi prototypum, ſed contra amatur, quia amatur prototypus. Reſpondeo negando conſequentiam,

quia poſito quòd ratio imaginis poſſit eſſe objectum formale motivum, etſi non ultimatum unius actûs alicujus virtutis Theologicæ, ac proinde non requiratur per ſe ad actum virtutis Theologicæ ut objectum ejus formale ſit aliquid merè divinum per excluſionem omnis creati à compoſitione illius objecti, ſi contingat id quod in objecto alterius virtutis Theologicæ eſt divinum, non poſſe habere rationem objecti, etiam ultimati, niſi adjungatur ei aliquid creatum pertinens ad complementum ejus in tali ratione objecti, non repugnabit illam virtutem adæquatè quoad ſuum omnem actum reſolvi in illud ipſum divinum cum tali addito ſibi complemento ſumptum. Et ad objectum formale ultimatum non requiritur niſi objectum formale, aptum ſpecificare actus virtutis Theologicæ, ultra quod non ſit opus progredi ad aliud non in ipſo contentum. Contingit autem in fide, ut quod eſt in objecto ejus divinum, nempe revelatio interna Dei, itémque atteſtatio ejus interna, non poſſit objici noſtro intellectui niſi ex aliquo addito creato cognoſcibilitatem reſpectu noſtri accipiat. Unde non repugnat fidei adæquatè, ſeu quoad omnes ſuos actus ſumptæ, objectum ultimatum includere præter id quod in eo divinum eſt, etiam aliquid creatum nempe mirabiles

effectus

effectus per quos Deus nobis aut loquitur, aut ſe eſſe locutum atteſtatur. Non eſt autem idem de charitate. Nam ex quo propoſita eſt intellectui noſtro bonitas Dei per aliquid creatum, poteſt ab eodem intellectu præſcindente proponi voluntati per ſeipſam. Unde ſumpta abſolutè ab omni beneficio, & ab omni expreſſione Divinitatis in ente creato, ad amorem ſui movebit.

7. Objicies ſecundò, fides debet reſolvi in aliquid quod ſit ſeipſo immediatè cognoſcibile, alioquin ad illud cognoſcendum opus erit progredi ad aliquid anterius in ratione motivi, unde in illius cognitionem deveniatur. Atqui revelatio, etiam ſumpta prout includit ſigna illa & mirabilia opera, itémque atteſtatio Dei prout talia opera & adimpletiones prophetiarum complectitur, non eſt aliquid ſeipſo immediatè cognoſcibile, nam eſt opus ratiocinatione & ſtudio, ut cognoſcamus ejuſmodi effectus contigiſſe, & factas fuiſſe illas prædictiones, & jam eſſe adimpletas. Ergo fides non reſolvitur in revelationem & atteſtationem Dei taliter cognoſcibilem.

8. Reſpondeo, ſeipſo cognoſcibile hîc non eſſe idem ac per ſe notum ex immediata cognitione terminorum, ſed pro eo ſumi ad quod cognoſcendum non eſt opus progredi ad aliud ulterius: & cum hoc ſtat quòd ad ipſum bene cognoſcendum, opus

ſit diſcurſu aliquo, qui verſetur circa ipſum. Nam circa id quod non eſt evidens, poſſumus argumentari ex iis quæ in ipſo apparent. Et ſic dico revelationem & atteſtationem Dei factam per opera & ſigna vires naturæ ſuperantia, poſſe cognoſci ſeipſâ, ideſt ex ſe ipſa bene inſpecta, adhibendo circa id quod in ea ſenſibile eſt, aliquam raciocinationem, putà hanc, locutio & atteſtatio inimitabilis omni enti creato, utpote facta per vires quæ naturam ſuperant, eſt primi ac ſupremi entis, cui ſummè credendum eſt: talis fuit locutio, & talis eſt atteſtatio ea quam ſpectat noſtra fides. Ergo hîc per diſcurſum qui non progreditur ultra inſpectionem effectuum mirabilium per quæ Deus objecta fidei revelavit, & ſuam revelationem certificavit, cognoſcitur ipſa revelatio & atteſtatio. Nihílque aliud requiritur ad ultimatam reſolutionem judicii de re non evidenti, quod debet eſſe liberum & meritorium, ac proinde fieri ex imperio voluntatis, non verò neceſſariò, quo modo ea quæ in ſcientiis dicuntur per ſe nota, neceſſariò vera judicantur. Nihil autem vetat poſt ejuſmodi ratiocinationes & conſiderationes, revelationem talia complectentem ſeipſâ, uno actu ſimplici, nec jam diſcurſivo, ſed cujus illa ſenſibilia ſint motivum, evidenter credibilem judicari, ut ſi quis illis bene inſpe-

ctis dicat. Hæc teſtificatio non eſt ab ente creato. Vel ut habetur Exodi 8. v. 19. *Digitus Dei eſt hic.* Vel ut Joan. 7. v. 48. *Nunquam ſic locutus eſt homo.*

9. Objicies tertiò, ſi quid eſt in objecto fidei quod ſit prius revelatione, quódque ſit cauſa in ratione motivi cur revelata omnia credamus, in illud ultimatè reſolvitur fides: Atqui talis eſt veracitas Dei, quia ipſa omnem revelationem præcedit, & revelatio eſt tantùm applicatio ejus ad objectum revelabile, & conditio, quâ poſitâ, jam ſit credibile per veracitatem Dei, unde ipſa revelatio non eſt cauſa credendi, quia applicatio cauſæ ad ſubjectum non eſt id quod influit in effectum; ſed virtus cauſæ applicatæ: ſicut approximatio ignis non comburit, ſed virtus ignis applicati.

10. Reſpondeo veracitatem Dei eſſe quidem priorem ſecundùm ſe omni revelatione, ſed in proceſſu fidei, & in ordine cognoſcendi qui eſt ei proprius, initium fieri à ſignis & mirabilibus operibus, per quæ Deus loquitur, & atteſtatur quod vult credi, etiam de ſe ipſo & de ſua exiſtentia. Nempe ex illis & in illis cognoſcimus hanc eſſe locutionem entis naturâ ſuperioris, cui ſummè deferendum ſit, & ſic ſaltem implicitè cognoſcitur veracitas Dei, in quantum talis apparet illa locutio & atteſtatio,

ut excludat omnem dubitationem de veracitate loquentis.

11. Ad illud quod dicitur revelationem eſſe tantùm conditionem per quam proponitur veracitas, Reſpondeo ècontra, illam eſſe formaliſſimè id quod in diſcurſu ſive formali, ſive virtuali fidei, eſt medius terminus, ac proinde motivum, & cauſa aſſenſûs mediati. Hic eſt enim ille diſcurſus. Omne dictum ab ente per opera vires naturæ ſuperantia loquente, & per talia locutionem notificante ac confirmante, eſt verum & ſummè credendum hoc myſterium, putà Trinitas perſonarum, eſt aliquid dictum à tali ente: Ergo myſterium illud eſt verum & ſummè credendum. In hoc diſcurſu ſatis eſt implicitè veracitatem involvi, in quantum ejuſmodi eſt illa locutio & atteſtatio, ut de veritate dicti dubitari non ſinat, & ex mirabilibus operibus, per quæ fit locutio & atteſtatio, habetur illa omnis dubitationis excluſio. Quare ipſa formaliſſimè locutio & atteſtatio eſt nobis primum motivum actuum fidei, in quod proinde ipſa ultimatè reſolvitur.

SECTIO QUINTA.

Expenduntur ac refelluntur quædam ſententiæ prædictis contrariæ.

1. PRima eſt Aureolii in 3. diſt. 23. q. 4. a. 4. aſſerentis Deum, ut Deus eſt, ſeu ipſam Deïtatem eſſe objectum ultimatum in quod noſtra fides reſolvitur. Quod probat, quia quærenti cur aliquid credamus, putà Deum eſſe Trinum, reſpondetur, quia Deus revelavit. Ulteriùs roganti cur credamus revelationi Dei, reſpondemus, quia Deus eſt verax. Et rurſum progredienti ulteriùs, & quærenti cur Deus ſit verax, reſpondetur, quia eſt infinitè ſapiens & bonus, unde nec errare poteſt nec decipere. Ac demum interroganti cur ſit ſapiens & bonus, reſpondetur, quia eſt Deus. Unde in Deum ſub ratione Deïtatis fides noſtra reſolvitur.

2. Hæc ſententia non probatur primò, quia non affert pro motivo ultimato fidei, aliquid ob quod credatur ipſa exiſtentia Dei, quam ſupponit. Debet autem motivum ultimatum fidei extendere ſe ad omnia credenda, ita-ut ex ipſis nullum ſit quod non per ipſum credatur. Quod de revelatione per ſe cognoſcibili, & Deum ipſum manifeſtante, etiam ei qui antea

Deum non noviſſet, oſtenſum eſt.

3. Refellitur præterea hæc ſententia, quia in allato diſcurſu ac proceſſu, malè veracitas aſſignatur pro ratione credendæ primò revelationis, ſeu credendæ revelationis, quæ non ſit per aliam poſteriorem revelationem aſſerta ac declarata. Nam veracitas eſt quidem ratio credendi id quod Deus dixit, ex hypotheſi quod conſtet ipſum dixiſſe, quia removet à dictione falſitatem, ſed ipſa non eſt motivum credendi quò i Deus aliquid dixerit, quia poteſt eſſe veracitas Dei, & Deus nihil dixiſſe, vel hæc non dixiſſe quæ credimus. Quia igitur ex uno poſito nihil poteſt inferri niſi id quod cum ipſo neceſſariam connexionem aut dependentiam habet: ex poſita ac recepta veracitate Dei non poteſt inferri exiſtentia revelationis divinæ, niſi, ut dixi, revelatio ipſa per aliam poſteriorem ſit dicta. Cùm autem hîc quæſtio ſit quomodo poſſit haberi revelationis adæquatè ſumptæ, etiámque per aliam non revelatæ aſſenſus, non bene aſſignatur pro motivo ejus credendæ veracitas. Idque confirmatur quia quòd putem Petrum, cùm loquitur, verum dicere, quod eſt ipſum credere veracem, hoc non me inducit ut credam ipſum aliquid dixiſſe, ſed tantùm ut cùm mihi conſtabit ipſum dixiſſe, id judicem verum.

4. Secunda opinio eſt aſſenſum fidei re-

ſolvi in motiva credibilitatis, cujuſmodi ſunt miracula & quæcunque per inſtructionem proponi ſolent iis qui ad fidem diſponuntur, quia hæc ſunt quæ revelationem Dei credibilem reddunt: Aſſenſus autem alicujus veritatis reſolvitur in id quod eam credibilem reddit, & quo ſublato non eſſet ratio ei aſſentiendi. Hæc ſententia tribuitur Scoto in 3. diſt. 23. quæſt. unica num. 4. ſed revera Scotus tantùm vult ante actum fidei infuſæ, requiri actum fidei acquiſitæ, qui hæc habeat pro motivo: quod aliud eſt quàm dicere ipſius fidei infuſæ aſſenſum in motiva illa anteriora reſolvi, & ab iis ſuam certitudinem accipere. Sumendo ergo ipſam per ſe ſententiam, dico per eam non bene fidem reſolvi, quia etſi in eo quod aſſignat pro motivo ultimato fidei, contineatur aliquid quod pertinet ab illud motivum, nempe effectus ſuperantes vim naturæ, per quos Deus locutus eſt, & ſuam locutionem velut conſignavit, non tamen hos ſumunt illius ſententiæ auctores, ut aliquid ingrediens revelationem & atteſtationem Dei, ſed ut aliquid ipſi revelationi ac teſtificationi extrinſecum, ex quo velut certo ſigno bene infertur factam eſſe revelationem.

Ad rectam autem reſolutionem fidei, ſi poſſibile eſt ſiſtere in ipſa revelatione & atteſtatione Dei, & oſtendere quomodo

talis revelatio & atteſtatio ſit ipſa de ſe cognoſcibilis, id præſtandum eſt, ſicut & factum eſt in tradita ſuprà reſolutione fidei. Non autem accipienda ſunt ea quæ teſtificationi Dei ad nos factæ intrinſeca ſunt, quaſi ſigna ipſi extrinſeca. Nec ſimul intra idem motivum ultimatum fidei comprehendenda ſunt multa alia quæ Dei teſtimonium non ingrediuntur, neque intrinſecè componunt, ut quævis credibilitatis motiva, putà ſummorum ingenio & ſanctitate virorum, nempe Auguſtini, Hieronymi, Ambroſii, & aliorum ſanctorum Patrum auctoritas: teſtificatio etiam Gentilium & Judæorum, putà Plinii, Joſephi & Philonis de Chriſtiana Religione: puritas, ſanctitas & conformitas Chriſtianæ doctrinæ cum aliarum ſectarum impiis & abſurdis & contradicentibus ſibi erroribus comparatæ, & cætera, ex quibus quidem licet inferre nos veram habere fidem, ſed non ſunt ipſa Dei authoritas, in quam meliùs quàm in quidvis aliud, noſtra fides, prout eſt virtus perfectè Theologica, reſolvitur.

5. Tertia ſententia eſt, auctoritatem Eccleſiæ ut directæ à Deo, eſſe id in quod reſolvitur noſtra fides. Quæ ſententia ut intelligatur, notandum eſt Eccleſiam conſiderari poſſe, vel ut dirigitur à Spiritu ſancto providente ne erret, vel prout ſecundùm alia omnia ab hac directione diffe-

rentia, omni alii morali corpori, aut cæcui præſtat, putà ſecundùm ſanctitatem, unitatem, antiquitatem, clariſſimorum Doctorum conſenſum, & alia quæ ipſam ita illuſtrant, ut ſupra omne quod merè humanum eſt, extollant. Primo modo conſiderata Eccleſia auctoritatem habet abſolutè infallibilem, quæ divina appellatur, denominatione petita à cauſa ejuſmodi infallibilitatis. Et de hac loquitur D. Paulus 1. ad Timoth. 16. cùm Eccleſiam vocat, *columnam & firmamentum veritatis*. Item eam promittebat Chriſtus cùm dicebat Matth. 16. *Portæ inferi non prævalebunt adverſus eam*. Secundo modo ſumpta Eccleſia auctoritatem habet cui ſecundùm ipſam auctoritatem Dei, & eam quæ ex ejus directione provenit, plurimùm deferre debemus: & meritò cenſetur infallibilis, ſed non ita ut implicet eam ſic ſumptam, ſeu ſecluſa Dei directione, falſo favere Quod quidem non contingit, quia ſemper adeſt illa directio, ſed contingere aptum eſſet, ſi illa deeſſet. Docet igitur ſupradicta ſententia aſſenſum fidei in divinam Eccleſiæ authoritatem reſolvi. Ita Durandus in 3. diſt. 24. q. 1. & diſt. 25. q. 3. ubi ſic habet: Primum inter credibilia, quod eſt ratio credendi alia, & ad quod fit ultima reſolutio credibilium, eſt credere Eccleſiam regi à Spiritu ſancto. Et in idem inclinant

Scotus, Gabriël, & Almaïnus in eundem 3. diſt. 23. Eadémque eſt doctrina Medinæ lib. 5. de recta in Deum fide, cap. 11. Probatur autem, quia quòd Eccleſia aliquid definierit ut revelatum à Deo, & pro tali habendum, hoc eſt certa & ultima ratio quam afferre poteſt fidelis cur aliquid credat. Igitur in hoc fides ejus reſolvitur. Antecedens quoad primam partem de certitudine hujus rationis, conſtat ex textibus ſcripturæ mox allatis. Quoad ſecundam, ſeu quòd hæc ſit ultima ratio, probatur ex Auguſtino, qui cap. 5. libri contra Epiſtolam fundamenti Manichæorum, ita habet: *Evangelio non crederem, niſi me Eccleſiæ Catholicæ commoveret auctoritas.* Et ibidem, *Evangelium Nazaræorum non admitto, quia non admittitur ab Eccleſia.* Quibus verbis Eccleſiæ ſenſum, & approbationem accipit pro regula credendorum, in qua omnino ſiſtit. Quoad utramque autem partem ſimul probatur antecedens, quia ex hypotheſi quòd Chriſtus Eccleſiæ ſuæ infallibilitatem promiſerit circa res fidei, nec dubitare poſſumus de illius auctoritate, & illi auctoritati injuriam faceremus, ſi cùm aliquid per eam eſt definitum, opus eſſe ulteriori probatione judicaremus. Igitur in Eccleſiæ ut directæ à Deo, auctoritatem fides noſtra reſolvitur.

6. Hæc ſententia ita concepta non pro-

batur, quia malè accipitur pro fundamento totius fidei, id quod eſt tantùm regula ad judicandum de aliqua veritate particulari, ſuppoſita jam fide, & credita per ipſam fidem revelatione, quæ illius regulæ infallibilitatem aſſerit. At Eccleſia ut directa à Spiritu ſancto eſt tantùm regula quæ non habet infallibilitatem omnimodam, qualis hîc quæritur, niſi ex promiſſa à Deo directione circa fidei controverſias dirimendas: Et hæc promiſſio non conſtat nobis niſi ex revelatione Dei, quæ priùs credenda nobis eſt, quàm poſſimus Eccleſiam accipere pro certa, & infallibili regula. Ergo Eccleſia, ut directa à Deo, non poteſt accipi pro regula infallibili totius fidei.

7. Confirmatur, quia ſi Eccleſia ut directa à Deo, accipiatur pro motivo credendi omnem omnino revelationem, fiet circulus; ſiquidem cum quæretur ulteriùs cur credis Eccleſiam à Spiritu ſancto dirigi, afferetur revelatio de infallibilitate & directione illi promiſſa: quæ revelatio jam erat probata per Eccleſiæ ut directæ auctoritatem, in quantum per eam auctoritatem probata erat omnis revelatio, ſeu revelatio univerſaliter & diſtributivè ſumpta.

8. Quòd ſi dicas te tantùm intelligere quòd Eccleſiæ auctoritas ſit id in quod reſolvitur judicium de credenda aliqua particulari revelatione. Reſpondeo id non eſſe

fidem noſtram in Eccleſiæ auctoritatem reſolvi, cùm jam id fidem ſupponat, & valeat, tantùm ad fundandam ejus extenſionem circa aliquod particulare objectum.

9. Quarta ſententia eſt, fidem reſolvi in authoritatem Eccleſiæ non divinam, quam vult ſuperior ſententia, ſed humanam graviſſimam, quæ petitur ex omnibus quibus Eccleſia, etiam divinitus inſignitur, ut ſunt miracula, & ſancti, & virtutes, *&c.* Modo in iis non includatur aſſiſtentiæ divinæ non defuturæ unquam ad res fidei bene decidendas, revelatio: eo quòd, ſi auctoritas Eccleſiæ, in tali revelatione fundata, eſſet ultimum motivum credendi omnem revelationem, aliquid incluſum in omni revelatione, eſſet fundamentum credendi omnem revelationem, in quo fieret circulus, ſeu reditus ad idem non probatum, niſi per præſuppoſitionem ſui, ſine cauſa talis præſuppoſitionis. Si autem Eccleſiæ auctoritas humana graviſſima accipiatur pro motivo ultimo credendi omnem revelationem, non erit tale vitium: & talis auctoritas ſufficit ad evidentem credibilitatem omnis revelationis, quia nullum eſt teſtimonium à divino, non fundatum in ipſo divino, quod cum iſto comparari poſſit. Unde hoc debebit eſſe cauſa credendi omnem revelationem Dei.

10. Refellitur hæc ſententia quia dero-

gat excellentiæ fidei dum eam reſolvit in aliquid non divinum, cùm ex dictis poſſit ultimatè ſiſtere in aliquo divino per ſe cognoſcibili, quod eſt revelatio & atteſtatio Dei facta per opera omnes naturæ vires ſuperantia, & ſoli Deo poſſibilia. Et fides non eſſet perfectiſſimè virtus Theologica, ſi aliquid divinum attingens, non aſſequeretur illud niſi per aliquid nec divinum, nec pro aliquo divino ſupponens.

11. Quinta ſententia eſt id in quod reſolvitur fides, eſſe habitum fidei, qui eſt lumen per modum habitûs infuſum, quo veritates fidei illuſtrantur. Ita Bannes 2. 2. q. 1. a. 1. concluſione 3. Et idem videtur ſentire Aragonius in eandem 2. 2. q. 1. a. 1. Hujus ſententiæ fundamentum eſt, quòd illud ſit objectum formale fidei ultimum, quod objectum fidei ultimò complet in eſſe credibilis. Hoc autem præſtat habitus fidei, qui eſt infuſio luminis in homine fideli permanentis: quod lumen & ſeipſo manifeſtum eſt, & manifeſtat illud quod ipſi ſubſtat, juxta illud. Epheſ. 5. *Omne quod manifeſtatur, lumen eſt.* Ergo objectum formale fidei ultimum eſt habitus fidei. Confirmatur primò, quia ſi quæ in oppoſitum ratio eſt, maximè quia habitus ille ſe tenet ex parte potentiæ ad agendum. Hoc autem nihil obſtat illi rationi objecti formalis, quia lumen viſibile ſimul juvat effectivè

potentiam viſivam ad videndum, & eſt objectum formale reſpectu coloris in eſſe viſibilis. Ergo ſimiliter lumen fidei ſimul & juvabit effectivè potentiam ad credendum, & complebit revelationem, propter quam creditur, in eſſe credibilis, ſicque erit ratio ultimata credendi, in quam abſolutè reſolvitur fides. Confirmatur ſecundò, quia ſi habitus infuſus non pertinet ad objectum formale fidei tanquam id quod ultimò illud complet, non poterit diſtingui aſſenſus fidei acquiſitæ, quo hæreticus aſſentitur, iis fidei dogmatibus, in quibus non errat, ab aſſenſu fidei infuſæ. Nam uterque tendet in eandem rem revelatam ex eodem motivo, nempe ex revelatione ſumpta objectivè. Oportet igitur in motivo aſſenſûs quem habet ille hereticus, deeſſe aliquid quod pertineat ad objectum formale fidei, & illud complere debeat: quod non eſt niſi illud habitûs lumen.

12. Hæc ſententia refellitur primò, quia ſi id in quod reſolvitur aſſenſus fidei eſt habitus fidei, nullus poterit credere, qui non habeat ante actum ſuum, habitum fidei: quia id in quod reſolvitur fides, tanquam in rationem formalem credendi, debet priùs eſſe in mente credituri quàm credat. Falſum autem eſt illud conſequens: quia ſi id verum eſſet, poſſet aliquis non baptizatus habere habitum fidei, abſque eo quòd

unquam crediдiſſet; adultus nimirum, qui nunquam ſuſcepto baptiſmo, fuiſſet in potentia proxima ad credendum, nullo deficiente niſi imperio voluntatis ejus, & actu ipſo aſſenſûs, quem liberè omiſiſſet. Non debet autem admitti in homine qui nec fuerit baptizatus, nec unquam crediderit, habitus fidei infuſæ.

13. Refellitur ſecundò hac ſententia, quia objectum motivum debet eſſe cognitum, ita-ut propter ipſum cognitum & judicatum, intellectus judicet aliud cum ipſo neceſſariò ſaltem ex hypotheſi connexum, & per hoc aſſenſus rei de ſe obſcuræ careat vitio imprudentiæ. Et de tali objecto eſt præſens difficultas in reſolutione fidei, nempe quidnam ſit quod primò judicatum cum ſumma certitudine, non obſtante defectu evidentiæ, ad alia cum pari certitudine conſequenter judicanda rationabiliter inclinet. Atqui habitus fidei à credente non cognoſcitur, neque talis cognitio ad fidem neceſſaria eſt. Ergo habitus ille non eſt ratio motiva fidei, ſed cauſa efficiens aſſenſûs fidei unà cum intellectu.

14. Refellitur tertiò, quia omnis habitus ſpeculativus ſupponit ſuum objectum formale & ultimatum, neque illud conſtituit aut complet, ſed circa illud præſuppoſitum agit. Atqui habitus fidei eſt eſſentialiter ſpeculativus, & tantùm virtualiter &

conſequenter eſt practicus. Ergo ipſe ſuum objectum formale & ultimatum neque conſtituit, neque complet formaliter.

15. Refellitur quartò hæc ſententia, quia ipſâ, ut explicatur ab adverſariis, poſitâ, infans qui baptizatur, dum accipit habitum fidei ſibi à Deo infuſum, poterit actu credere: quia ille poteſt actu credere, cui communicatur illud lumen, quo objectum credibile illuſtratur, & completur in eſſe credibilis. At hoc continget in infante qui baptizatur. Ergo. Et ſimiliter ſequitur infantem in quo permanebit illud lumen, habiturum toto tempore infantiæ ſuæ, poteſtatem actu credendi, quia illuſtratum erit in ejus mente objectum fidei, & per illud lumen ultimatè propoſitum. Et non erit opus inſtructione in pueritia, quia manifeſtatum illi erit interiùs teſtimonium Dei.

16. Ad fundamentalem rationem hujus ſententiæ, reſpondeo ex jam dictis, negando quòd habitus fidei compleat objectum fidei in eſſe credibilis, cùm ſe teneat tantùm ex parte intellectûs ad comproducendum aſſenſum circa illud. Item nego quòd ille habitus ſit infuſio luminis, aut illuſtret objectivè revelationem, aut res revelatas. Nam ad ſummum illuſtrat effectivè, eo modo quo dum intellectus intelligit res ſibi propoſitas, poteſt aliquo modo

do dici illuſtrare eas ſua cognitione, aut ſibi lucem facere circa eas: ad quod cùm cooperetur fidei habitus, ídque nobiliſſimo modo, ita-ut ei correſpondeat ſupernaturalitas cognitionis, poteſt in illo ſenſu dici ſupernaturaliter illuſtrare res quæ nobis alioquin eſſent occultæ & planè incognitæ. Quanquam talis loquendi modus valde improprius eſt.

17. Ad id quod affertur de lumine, reſpondeo prin ò, dato eo, at non conceſſo, non eſſe paritatem in habitu fidei, neque in ullo alio habitu: quia habitus ſe tenet ex parte potentiæ, lumen autem ſe tenet ex parte objecti: Et præterea lumen videtur ab oculo, habitus autem fidei non cognoſcitur à credente. Unde, quia implicat id quod non percipitur à potentia cognoſcitiva, eſſe objectum formale ejus, implicantia illa non cadit in lumen, cadit autem in habitum fidei.

18. Reſpondeo ſecundò, negando lumen pro-ut à colore diſtinguitur, ſive lumen quod eſt in medio, eſſe objectum formale, quod colorem, ideſt lumen receptum ac terminatum in opaco, conſtituat aut formaliter aut effectivè in eſſe viſibilis. Primò non conſtituit formaliter, quia ſatis per ſe eſt viſibilis color, modò mittat ſpeciem ſui per medium diaphanum: quod conſtat experientiâ. Nam ne&u car-

bo accenſus, aut quod exſufflatâ cerei flammulâ manet ignitum ellychnium, poteſt clarè videri è ſpatio remoto, in quo nihil erit lucis, quia eorum quæ in illo loco erunt, nihil prorſus videbitur, aut ullo modo etiam imperfectè diſtinguetur, cùm tamen ex eo clarè videatur carbo, aut ellychnium illud valde diſtans. Quod ſignum eſt viſionem fieri per ſpeciem vicariam objecti, conſtituentem illud ſuo modo præſens oculo: non autem per lumen quod hîc deeſt. Et licet aliquis contenderet lumen imperceptibile quidem hîc eſſe, ſed non omnino deeſſe, tamen ex eo quòd perfectè videatur carbo, dum lumen conceditur eſſe imperfectiſſimum, & multò etiam videatur meliùs, quàm poſſet videri de meridie, quando lumen eſſet in excellenti gradu, ſignum eſt lumen medii, obeſſe potiùs viſioni quàm ad eam conferre. Sed nec dici poteſt lumen medii conferre effectivè ad videndum lumen objecti, ſeu colorem à lumine illo, juxta veriorem philoſophiam, indiſtinctum: quia operatio vitalis, cujuſmodi eſt viſio, non poteſt eſſe effectivè à principio ignobiliori ſe, cujuſmodi eſt accidens illud objecti inanimati. Nec dici etiam poteſt quidquid ab objecto in organum provenit, conferre inſtrumentaliter ad productionem illius operationis vitalis: quia ſi ita eſſet, cùm ta-

lis qualitas non ſit niſi virtus objecti, ſi ipſa eſt virtus inſtrumentalis, objectum inanimatum, ut ſuppono, eſſet una cauſa principalis operationis vitalis, quod per ſe implicat. Unde dico ſpeciem quæ ab objecto provenit, tantùm conſtituere præſentiam objecti, & applicationem ejus ad potentiam, ut non ſit actio in aliquid merè diſtans, & per nihil præſens; non autem effectivè ſe habere. Atque ita ſentit Toletus in libros de anima, & alii multi philoſophi. Quare hinc ſemper minùs habetur dari aliquid quod conſtituat cognoſcibilitatem objecti ſibi extrinſeci, & comproducat cum potentia cognitionem ejus.

19. Ad ſecundam confirmationem, reſpondeo, etſi tam hæreticus quàm Catholicus credant Trinitatem propter revelationem, non tamen credere utrumque propter eandem eodem modo acceptam. Nam Catholicus credit propter revelationem ſpectando eam ut motivum cui univerſaliter deferendum ſit in omnibus, ita-ut eorum quæ ipſi ſubſtant, nihil negetur. Hæreticus autem credit propter revelationem ſpectando eam ut medium terminum quem modificat, neque univerſaliter accipit, ſeu ut regulam quam limitat, & ſuo proprio judicio ſubjicit, deferendo illi in quibuſdam, non autem in aliis, & ob iſtum diſparem ſpectandi modum, auxiliaris

gratia cum Catholico agit, & inde aſſenſus ejus eſt ſupernaturalis: cum Hæretico autem nullum tale principium agit, ſed ſolus ejus intellectus cum habitu naturali per talem credendi modum acquiſito, unde actus ejus eſt merè naturalis.

20. Sexta ſententia eſt motivum ultimatum, fidei, in quod aſſenſus ejus reſolvitur, eſſe auxilium actuale quo teſtimonium Dei, & ſub eo veritas credenda ita proponitur, ut accedente imperio voluntatis intellectus determinari poſſit ad certò, licet obſcurè, judicandum ac credendum. Hanc ſententiam docet Granadus tract. de fide diſp. 5. ſect. 5. & duabus ſequentibus. Præcipuum fundamentum eſt quòd nullus aſſenſus ultimò reſolvatur in objectum, ſed in modum quo objectum intellectui proponitur. Sic concluſio reſolvitur in præmiſſas, quæ taliter proponunt objectum, ut determinent ad aſſenſum concluſionis. Præmiſſæ verò ſeu principia reſolvuntur in apprehenſiones taliter proponentes objectum, ut determinent ad aſſentiendum. Idem ergo de aſſenſu fidei dicendum erit, ipſum ſcilicet reſolvi in apprehenſiones præcedentes, taliter proponentes divinum teſtimonium, ut ſub hac luce, ipſum, ſine ulteriori motivo, ſit credendum, & dependenter ab eo objectum ipſum revelatum. Hæ autem apprehenſiones

præcedentes, cùm ſupernaturales ſint, ſunt auxilium, & illuſtratio divina. Unde in auxilium, ſeu lumen actuale fidei, tota reſolvitur fides. Hic eſt præcipuus ejus diſcurſus, cui adjicit ad confirmationem duas alias rationes. Prima eſt, quòd fides acquiſita reſolvatur præcisè in auctoritatem Dei revelantis. Atqui fides Theologica ſupernaturalis non reſolvitur in illud præcisè in quod reſolvitur fides acquiſita. Ergo in aliquid præterea aliud, ultimò reſolvitur fides. Theologica & ſupernaturalis Hoc autem non erit niſi auxilium Dei, quod conſtituet objectum formale fidei proprium, ejúſque diſtinctivum. Secunda eſt quia quando è duobus quibus idem dogma fidei proponitur, unus aſſentitur, alter perſtat obſtinatus; aſſentienti adeſt, obſtinato verò deeſt interius credendi motivum, nempe objecti apprehenſio talis ut ad fidei aſſenſum non minùs determinet quàm terminorum apprehenſiones ad judicium principiorum.

21. Refellitur hæc opinio, quia etſi aliquid verum includat, nempe neceſſarium eſſe ad actum fidei, auxilium Dei præveniens, quo revelatio Dei proponatur ut ſine ulteriori inquiſitione credibilis, non tamen aſſignat motivum ultimum cognitum, ſeu cauſam objectivam ultimam, cujus intuitus à fide noſtra imprudentiam

excludit : ſed ejuſmodi cauſam cum applicatione ejus incognita, de qua non eſt præſens difficultas, confundit. In quo eſt idem vitium ac ſi quærenti quidnam ſit ob quod media eliguntur, non aſſignaretur bonitas finis per ſe amabilis, ſed cognitio ejuſmodi bonitatis, quæ cognitio non allicit ipſa, nec movet, ſed tantùm bonitatem per ſe amabilem, & moventem proponit. Certè quando intellectus diſcurrens judicat de concluſione, judicat de ea ob præmiſſas objectivè ſumptas, ſeu ob identitatem extremorum in medio termino, quam identitatem cognoſcit, non autem propter præmiſſas formaliter ſumptas, ſeu propter cognitionem illius identitatis, quam cognitionem non cognoſcit niſi actu reflexo ad concludendum non neceſſario. Sic motivum judicandi quòd homo ſit riſibilis, eſt rationale identificatum cum homine & riſibili, non autem cognitio ipſa talis identitatis, quia cauſa riſibilitatis quæ judicatur in concluſione, eſt ipſa rationalitas quæ cognoſcitur in præmiſſis, & cum utroque extremo connectitur. Pari igitur modo motivum judicandi incarnationem eſſe veram, erit hoc quòd ſit facta à Deo ſummè veraci, quia hoc eſt medius terminus in hoc fidei ſyllogiſmo. Dictum à Deo ſummè veraci, eſt verum. Incarnatio eſt aliquid dictum à Deo ſummè veraci. Ergo incarnatio eſt

vera. Ipſa autem cognitio locutionis divinæ hoc perhibentis, etſi ſit ſupernaturalis, erit tantùm proponens ipſum illud motivum.

22. Confirmatur, quia in fide humana motivum credendi eſt teſtimonium & auctoritas dicentis : non autem auditio teſtimonii ac perceptio, etiam intellectualis. Ergo in fide divina motivum credendi erit non quidem apprehenſio teſtimonii divini, ſed ipſum Dei teſtimonium, etſi non ſine illa apprehenſione ut conditione ſine qua non.

23. Confirmatur ſecundò quia auxilium illud ſupernaturale ſeu illuſtratio, quâ homo crediturus prævenitur, non modò repreſentat objectum formale fidei, ſeu revelationem quæ non poteſt eſſe niſi à Deo, ſed multa quoque alia quæ non pertinent ad objectum formale fidei, etſi inducant ad credendum, putà quòd ſit homini ſummè utile credere, quòd ex infidelitate oriatur æternæ damnationis malum, quòd fides, accedente baptiſmo ad quem diſponit, hominem inſerat in corpus Eccleſiæ, quæ eſt præſtantiſſimum morale corpus, cui nullus alius cætus aut Reſpublica exæquari poteſt. Quare etſi illud lumen actuale accipiatur non formaliter, prout eſt quædam cognitio & illuſtratio intellectûs, ſed objectivè pro eo quod per ipſum repreſenta-

tur, malè exprimetur objectum formale fidei ultimatum, neque illud diſtinguetur ab omnibus illis aliis propoſitis, per idem forte numero lumen, quod omnino multa complecti poteſt, ut ex actu, qui ſimul eſt ſcientiæ & opinionis, ſatis certò conſtat.

24. Ad fundamentum hujus ſententiæ, Reſpondeo falſum eſſe quòd aſſenſus reſolvatur in modum propoſitionis formaliter ſumptum, ſive in cognitionem rationis aut motivi, aut rei per ſe evidentis, quia ſic reſolvetur in incognitum: quod ad reſolutionem objectivam, de qua hîc agitur, non pertinet. Quare reſolvitur in ipſam rationem motivam objectivè ſumptam, ita quidem ut ipſa ſubſit apprehenſioni proponenti, ſed ita ut ſic ſubeſſe ſit conditio ſine qua ratio illa non moveret, non autem ita ut ſic ſubeſſe ſit ratio quæ movet, quia id non movet quod ne quidem apprehenditur. Atqui apprehenſio illa ipſa non apprehenditur. Ergo apprehenſio illa non movet, ac proinde non movet ultimatè.

25. Ad primam confirmationem, reſpondeo actum tam ſupernaturalem, quàm naturalem poſſe habere idem motivum: quia ſupernaturalitas conſiſtit in gradu excellentiæ, qui ſuperet vires naturæ, & præſtet homini ſufficientiam, ſaltem remotam, ad unionem immediatam cum Deo ut in ſe eſt, obtinendam, ut quæſt. 1. oſten-

ſum

ſum eſt. Et poſitò quod detur gratia ad diligendum Deum propter bonitatem quam exercet in creatione, & conſervatione naturæ, erit actus ſupernaturalis, ſi autem non daretur, ut contingeret in ſtatu puræ naturæ, in quo non eſſet impoſſibilis amor Dei, qualem ratio exigit, ac proinde ſuper omnia, actus eſſet in entitate naturalis. Poteſt autem negari in præſenti ſtatu dari fidem acquiſitam, ſeu merè naturalem in entitate circa revelationem Dei, ſumptam ut digna eſt quæ ſe ipſâ, ſuppoſita evidenti credibilitate ſui, firmiſſimè credatur, quia nunquam deeſt gratia actualis quæ ſupernaturaliter tale objectum proponit, ſed ita-ut gratia ſit tantùm proponens, non autem ſit id quod ſupernaturaliter proponitur.

26. Ad ſecundam confirmationem, reſpondeo cum de Lugo diſp. 1. ſect. 2. ſi vera eſſet illa ratio, ſequi non credentem carere poteſtate proxima ad credendum, quia non poteſt credere ſine fidei motivo: unde non credendo non peccabit: credentem autem non liberum fore, utpote neceſſariò determinatum antecedenter ad actum fidei: unde credendo nihil merebitur. Quare dicendum eſt utrique adeſſe motivum credendi, & propoſitionem ejus, etiam internam, ſed unum quidem liberè aſſentiri motivo illi, nempe auctoritati

Dei, ac proinde illuſtrationi, ut proponenti: alterum verò repugnare. Et ſic nihil ex diſparitate quæ ſit inter credentem & repugnantem efficitur, cúmque in utroque ſit illuſtratio, ipſa in utroque ſe habet ut repræſentatio motivi.

SECTIO SEXTA.

Aliæ ſententiæ contrariæ refelluntur.

1. PRæter ſententias jam refutatas, quæ hôc ipſo fidei aſſenſum malè reſolvunt, quòd malè ejus objectum formale conſtituant: inter eos qui pro objecto fidei formali ac motivo aſſignant veracitatem Dei ac revelationem, eſt adhuc diverſitas, maximè quoad modum ſecundùm quem divina revelatio terminat aſſenſum fidei. Suares diſp. 3. ſect. 12. num. 12. dicit revelationem credi ideo quia Deus aliquid revelando, non tantùm rem illam quam dicit, ſed ſuam quoque revelationem revelat in actu exercito, aſſerítque ſe loqui: unde revelatio ut ſibi ſubſtans, & à ſe dicta, ſe ipſa creditur. Quod ut ſtabiliat, advertit Deum duobus modis revelare ſe aliquid dicere; uno modo quaſi in actu ſignato, ſeu per actum expreſsè reflexum, ut quando ſcriptura dicit: *Hæc dicit Dominus*, ſeu: *Pater*

meus revelavit. Alio verò modo in actu exercito, dum Deus aliquid aſſerens, quaſi per intrinſecam reflexionem ejuſdem actûs in ſe ipſum, dicit ſe dicere, ſicut inter homines etiam, quamvis qui loquitur, non dicat per expreſſum actum reflexum, ſe loqui, ſatis id loquendo dicit in actu exercito. Et hac ratione, quando aliquid ſufficienter proponitur ut dictum à Deo, eo ipſo locutio illa ſufficienter proponitur ut Verbum Dei: & ideo non tantùm res dicta, ſed etiam locutio ipſa accipienda eſt, & credenda ut Verbum Dei, juxta illud Pauli 1. ad Theſſal. 2. *Cùm accepiſſetis à nobis Verbum auditûs fidei, accepiſtis illud non ut verbum hominum, ſed ut verè eſt, Verbum Dei.* Hoc ergo modo divinum Verbum & rem dictam, & ſe ipſum dicit, & hæc ratione per fidem infuſam creditur: Ita ille.

2. Circa quæ non inficior, eum qui aliquid aſſerit, cùm ſe in teſtem rei quam dicit, afferat, dicere quoque ſe id aſſerere, ſicque ſuam locutionem illa ipſa locutione quæ in hoc eſt practica, declarare. Et hinc ſe offert aliqua ratio cur aſſenſus quo credimus Deum aliquid dixiſſe, appellari poſſit actus fidei.

3. Sed primò refelli poteſt iſta ratio. Nam ſi cognoſcere quòd aliquis quidpiam dicat, eſt actus fidei, is qui men-

tientem audit, etſi ſciat illum mentiri, habebit actum fidei circa teſtimonium ejus, quia ille dicit ſe aſſerere rem quam enuntiat. Repugnat autem quoad fidem humanam dicere, eum qui audit mentientem quem ſcit mentiri, habere per hoc actum fidei. Quare ſi in fide divina actus quo agnoſcimus factam eſſe à Deo revelationem, appellatur nomine fidei, id non provenit ex illa dictione dictionis implicitè incluſa in ipſa dictione, cùm hoc non valeat univerſaliter, ac proinde per ſe non valeat; ſed provenit ex alia cauſa fidei divinæ propria, nempe ex eo quòd actus quo judicamus factam eſſe revelationem, producitur, aut ſaltem producibilis eſt ab eodem habitu à quo producitur, aut aptus eſt produci aſſenſus mediatus circa rem revelatam: Nam ad utrumque impellit, & confert habitus fidei, qui quoad hoc habet rationem potentiæ, cujus eſt ad actus etiam diverſos ſe extendere: Et præterea actus ille quo ipſam revelationem agnoſcimus, habet illam certitudinem quæ eſt propria fidei, ſuperátque omnem certitudinem ſcientiarum, de qua agetur quæſtione ſequenti.

4. Sed quidquid ſit de ratione cur aſſenſus qui datur ipſi revelationi, vocetur actus fidei, quia de re non eſt propoſita quæſtio, dico per hoc quod allatum eſt ex

Suare, non ſolvi præſentem difficultatem quæ conſiſtit in aſſignando modo quo dictio illa Dei, quâ dicit implicitè ſe nobis loqui, innoteſcat; neque enim locutio ejus interna per ſe nobis patet. Et quod per ſe non patet; non poteſt nobis niſi per aliud ab ipſo, aut per aliquid ipſi additum quod cum illo unum conſtituat, & pro ipſo ſupponat, nobis innoteſcere, ſicut noſtra dictio interna non cognoſcitur niſi per voces, quæ cum illa unam locutionem conſtituant, & pro ea ſupponunt, aut per ſcripturam, aut per aliquid aliud ejus notificativum.

5. Ad hanc difficultatem reſpondet Suares citata ſect. 12. diſp. 3. num. 13. & 14. revelationem nobis innoteſcere per motiva credibilitatis quæ non vult pertinere ad conſtituendam ullo modo revelationem, nec vult eſſe motiva aſſenſûs quo revelationem agnoſcimus, ſed tantùm conditionem neceſſariam, ut ipſa intellectui noſtro ſufficienter proponatur. Quo poſito, ſi nihil aliud aſſignatur quod ſit motivum ipſam agnoſcendi, ipſa de ſe penitus obſcura, per nihil in ratione motivi credetur; aut potius motiva credibilitatis quæ dicuntur eſſe tantùm conditiones ipſam proponentes, non autem motiva aſſenſûs circa illam, erunt reipſa motiva talis aſſenſûs, quia illud quo ſolo

aliquid manifeſtatur, eſt motivum noſtri aſſenſûs circa illud: Eſſe enim motivum eſt eſſe id quo cognito, & judicato, aliud judicamus. Idque ſi negetur, negabo præmiſſas objectivas unius ſyllogiſmi eſſe motivum aſſentiendi concluſioni, & dicam eſſe tantùm conditiones proponentes, & applicantes objectum concluſionis: quod eſſet tergiverſari in verbis, & ſub quibuſdam terminis id fateri, quod ſub aliis negatur. Quare ut revelatio ſe ipſâ credatur, neceſſe eſt in illa, præter actum locutionis Deo internum, aliquid addi de ſe cognoſcibile, quo ipſa tota ſit cognoſcibilis, dicendúmque aliquos effectus ex iis qui communiter inter motiva credibilitatis numerantur, quóſque Suares diſp. 4. ſect. 3. inter illa recenſet tanquam non pertinentia ad revelationem, ingredi illam reipſa, nempe miracula naturæ vires ſuperantia, & adimpletionem prophetiarum, quæ ita ſe habeant ad revelationem & atteſtationem Dei, ſicut ſe habent voces noſtræ externæ ad noſtram locutionem, & ſyngrapha ac ſigillum ad eorum quæ ſcripſimus notificationem ac certificationem.

6. De Lugo diſp. 1. ſect. 7. num. 25. docet revelationem per hoc eſſe ſenſibilem, quòd complectatur non modò opera illa ſupernaturalia, quibus Deum locu-

tum, & quæ locutus eſt, atteſtatum eſſe, ſupra dictum eſt, ſed omnia omnino motiva credibilitatis, ipſámque etiam propoſitionem fidei, quæ pueris fit per parentes, aut quibuſvis per doctores aut Parochos, aut libros catechiſticos, ita-ut hæc omnia ingrediantur locutionem Dei, ſintque voces quibus ipſe teſtetur ſe ea quæ traduntur, revelare. Quo poſito, non erit difficile explicare quomodo revelationis exiſtentia ſeipſâ credatur, quia ſenſibilium proprium eſt ſeipſis innoteſcere & credi.

7. Refellitur hæc opinio primò, quia ſic nimiùm, & ſine neceſſitate, aut congruitate extenditur revelatio Dei, & ſequeretur omnes libros catechiſticos, & multò magis ſanctorum Patrum ſcripta ejuſdem eſſe auctoritatis ac Biblia & Evangelia, & pari loco habenda, quia ſimiliter eſſent Verbum Dei, qui per iſta omnia locutus eſſet. Paritas autem illa non poteſt admitti. Ergo nec debet poni id unde illa bene infertur. Item ſequeretur, ſi quis diceret, credo quidem id quod dixit Parochus, quia id Evangelio continetur, non autem quia Parochus dixit, eſſe hæreticum, aut ſaltem contra fidem hôc ipſo peccaturum, quia per illam excluſionem Dei teſtimonium contemneret, atque à motivo ſuæ fidei rejiceret, ſicut

ſi quis diceret, credo quidem id quod ſanctus Paulus ſcripſit: non tamen credo quia id in ejus Epiſtolis ſcriptum eſt, ſed quia idem in Evangelio traditur. Conſequens autem iſtud eſt abſurdum, & planè rationi repugnat: Ergo falſum eſt inſtructionem, & propoſitionem fidei, & quævis motiva credibilitatis eſſe locutionem Dei.

8. Reſpondent aliqui recentiores, qui eandem ſententiam deffendunt, Deum non per illa omnia motiva per ſe præcisè ſumpta, ſed ut conjuncta cum ſcripturis, & traditione, ipsíſque olim factis revelationibus adhuc loqui, ſeu complere locutionem ſuam, & eam integrare: Itaque non ſequi prædicta abſurda, quæ ſupponunt ipſum per hæc diviſim ſumpta loqui.

9. Reſpondeo, ſi per iſta loquitur Deus, ipſum per hæc diviſim ſumpta completè loqui: quia qui verba de ſe completè expreſſiva alicujus rei aſſumit, & ordinat ut rem expreſſam nomine ſuo ſignificet alicui, aut audienti aut legenti, ipſe completè loquitur. Atqui inſtructio Parochi, aut liber catechiſticus completè ſignificat aliquod myſterium credendum, putà Deum eſſe in perſonis trinum. Patrem ſcilicet qui generat intelligendo ſe, Filium qui generatur per illam intellectionem, Spi-

ritu n ſanctum qui procedit per amorem Patris & Filii, éſtque ſubſtantialis terminus illius amoris: Et Deus, juxta illam ſententiam, tali inſtructione utitur ad ſignificandum ſuo nomine andienti aut legenti, iſtud myſterium, ita-ut in ejus aſſertione ſuam ipſe auctoritatem interponat, & perinde ſit ac ſi diceret; Ego Deus tuus id de me teſtor. Ergo per hæc completè loquetur, ídque tam bene quàm cùm S. Paulus idem affirmat quod jam eſt ſcriptum ab Evangeliſtis: aut cùm S. Joannes ſcribit id quod jam eſt traditum à ſanctis Mattheo, Marco, aut Luca. Id enim quod facit locutionem, eſt ſignificatio ab aliquo aſſumpta, & ordinata ut nomine ſuo res declaretur, ipſéque illam ſuo teſtimonio aſtruat aut confirmet, quorum hîc nihil deerit. Itáque per hæc non primò quidem rem enunciatam loquetur Deus, ſed completè de novo loquetur. Unde ſequerentur prædicta abſurda, nempe quòd omnes libri catechiſtici ſint ſacri, & canonici, ſimiles Bibliis quoad continendum Verbum Dei: & quod reſpuens aliquem ex illis contemnat auctoritatem Dei, & eodem modo peccet, ac ſi diceret, credo quod ſcripſit S. Paulus, non quia eſt in ejus ſcriptis, ſed quia eſt in Evangelio.

10. Alius modus reſolvendi aſſenſum

fidei in revelationem, quem multi recentiores tenent, eſt revelationem ut inſignitam ſuis notis characteriſticis, quæ ſunt motiva credibilitatis, unico aſſenſu non diſcurſivo credi. Et in hac ſententia notæ illæ Dei locutionem non ingrediuntur, ut in præcedenti, ſed tantùm ſunt velut accidentia, quæ illam ita manifeſtant, ut ſimul cum his illa apprehendatur, ac judicetur. Et hoc totum declarari & aſtrui poteſt ſupponendo duo. Primùm eſt non eſſe neceſſe ut quotieſcunque unum non poteſt cognoſci quin cognoſcatur aliud, in eo cognoſcendo reperiatur diſcurſus, quo ab iſto ad illud procedatur. Nam quando quis videt Petrum ſibi notiſſimum, judicat immediatè & ſine diſcurſu ipſum eſſe, & tamen id non cognoſceret, ſi color & conformatio vultûs, ſtatura, lineamenta, & alia hujuſmodi, quæ non ſunt ipſe Petrus, ſed notæ & characteres ejus præternaturaliter eſſent mutata, vel ablata, ut fieri à Deo poteſt, ita-ut nihil illorum reſtet. Hinc patet ex eò quòd revelatio non poſſit à nobis cognoſci niſi repreſentetur ut inſignita, & quodammodo veſtita ſuis characteribus, qui ſunt motiva credibilitatis, vel auctoritas Eccleſiæ, aliarúmque fidei regularum, non ſequi aſſenſum qui illi datur ſic repreſentatæ, non eſſe immediatum. Alterum eſt in iis

quæ non poſſunt primò cognoſci niſi per diſcurſum, illa ipſa indicia, quæ prius erant motiva formalia ad illas res diſcurrendo cognoſcendas, poſſe poſtea eſſe notas & characteres, quibus propoſitis res illæ immediatè cognoſcantur. Hinc poſtquam Petrum quis novit prima vice, diſcurrendo ex ſtatura, lineamentis, & conformatione tota corporis, quæ illi deſcripta fuerat, poſtea dum cum iſtis Petrum conſpicit, ſine ullo diſcurſu judicat eſſe Petrum. Unde conſtat nihil implicare quominus motiva credibilitatis, & auctoritas Eccleſiæ, quæ in actibus ad fidem præviis fuerunt formaliter motiva inferendi Dei revelationem, ſint poſtea, re meliùs perſpectâ & exploratâ, characteres quibus propoſitis revelatio immediatè credatur. Quo poſito, non habebunt hîc locum neque circulus, neque progreſſus in infinitum, neque petitio principii, cùm hæc ſint vitia diſcurſûs, qui hîc non reperietur.

15. Refellitur hæc ſententia, quia quando revelatio creditur actu ſimpliciſſimo viſis illis characteribus ipſi characteres erunt motivum formale illius aſſenſûs, etſi id fiat ſine multiplicitate actuum. Et cùm dicitur eſſe notas & characteres & proponentia, non autem motivum, hoc eſt ludere in verbis, quia quod priùs naturâ

cognitum, ducit nos in cognitionem alterius, eſt motivum formale illius alterius cognoſcendi. Hinc ut utar allato exemplo, cùm Petrum cognoſco intuitivè ex ejus colore, verum eſt colorem eſſe motivum cognitionis illius, & ad hoc ut color ſit motivum cognoſcendi Petrum, accidentale eſt quod id fiat per unum aut plures actus. Itaque & idem erit de notis illis cognoſcendæ revelationis, quæ non deſinent eſſe motivum aſſentiendi revelationi, etſi uno actu tum ipſæ, tum revelatio attingatur.

12. Confirmatur id totum aliis manifeſtis inſtantiis, in quibus patet ſimplicitatem actûs non impedire ne ex iis quæ per eum attinguntur, una ratio ſit objectum formale motivum primariò cognitum: altera objectum tantùm terminativum, dependenter ab illa priore cognitum. Nam in viſione quam habent Beati de creaturis in Deo, creaturæ ſunt objectum tantùm terminativum, & conſequenter cognitum: Dei autem eſſentia, ſive omnipotentia, ut continens illas eminenter, & determinata ad illas producendas, itémque ſcientia Dei & decreta de illis ſunt objectum formale primariò cognitum, ex quo illarum cognitio, formaliter loquendo, petitur, ſine diſcurſu quidem, ſed non ſine præſuppoſitione

unius ad aliud, & ordine cauſalitatis objectivæ inter utrumque. Et idem eſt de viſione qua Deus ipſe priùs ſe ipſum videt, & creaturas in ſe ipſo ut principio earum, ut fine, ut cauſa exemplari, ut volente illas producere, *&c.* Talis enim viſio fertur primariò in ipſum Deum, & conſequenter tantùm in illas, ſine dependentia quidem actûs divini, ſed non ſine jam dicta præſuppoſitione, & ordine inter objecta ut ſic, ita-ut verum ſit dicere, Deum cognoſcere creaturas, quia cognoſcit ſe ipſum continentem illas eminentèr, potentem ac volentem producere. Idem quoque eſt de cognitione quâ Angelus Deum cognoſcit ex ſe ipſo, quæ cognitio eſt ſine diſcurſu, in quantum Angelus cognoſcens directè ſe eſſe ens potentiale, & dependens à prima cauſa creante, in eo actu cauſam illam velut in obliquo, & dependenter à directa ſui viſione cognoſcit. In tali igitur actu Angelus eſt ſibi ratio cognoſcendi Deum, & in ipſum ut objectum reſolvitur cognitio quam habet de Deo, non obſtante ſimplicitate actûs. Sicut ergo non bene diceretur in iſtis omnibus cognitionibus objecta conſequenter cognita cognoſci ſe ipſis, etſi eodem actu cognoſcantur quo ipſa objecta motiva: Ita ſi notæ & characteres revelationis ſint id quod per ſe

patet, & revelationem manifeſtat, etſi tam notæ quàm revelatio uno actu attingantur, notæ & characteres non deſinent eſſe ratio formalis & motiva ex qua revelatio cognoſcetur, & in quam ejus cognitio reſolvetur, ſicut cognitio quam habent Beati de creaturis in Deo viſis, reſolvitur in Deum ut primam rationem videndi eas jam dicto modo, & cognitio quam habet Angelus de Deo, in ipſum Angelum. Quòd ſi id negetur, dabitur judicium ſine objecto formali illius judicii, quod implicat, cùm nullus actus potentiæ cognoſcitivæ aut volitivæ; poſſit eſſe abſque eo quòd detur illius motivum & objectum formale. Sequela probatur, quia aliquid ſe ipſo incognoſcibile ſeu penitus obſcurum, & carens omni luce, ita cognoſcetur, ut id quod ducit in cognitionem ejus & præter quod nihil ducit in illam cognitionem, non ſit motivum. Unde ſequetur nullum omnino fore motivum illius actûs.

13. Quod ſi dicas illud penitus obſcurum, non ut carens omni luce objectiva, ſed ut manifeſtatum illis notis, & inſignitum characteribus, eſſe objectum formale & motivum cognoſcendi ui: dicam ſimiliter, ut ſupra contra ſententiam eorum qui volunt motiva credibilitatis eſſe proponentia, non motiva, concluſionem

quæ elicitur ex præmiſſis, non habere medium terminum & præmiſſas illas objectivas pro motivo, ſed ipſam illis manifeſtatam, eſſe objectum formale & motivum aſſentiendi ſibi: quod notioni diſcurſûs repugnat, cùm in diſcurſu intelligatur eſſe dependentia concluſionis à præmiſſis eo quòd per illas notificetur. Item dicam dum creaturæ videntur in Deo, non Dei eſſentiam aut potentiam aut ideas aut decreta eſſe motivum videndi illas, ſed ipſas poſita manifeſtatione ſui per eſſentiam, potentiam, ideas, aut decreta Dei, eſſe motivum formale cognitionis illius. Et ſimiliter in cognitione naturali quam habet Angelus de Deo ex ſe ipſo per unum actum, dicam non Angelum quatenus eſt ens potentiale, ſed Deum, præcognita potentialitate Angeli, eſſe ſe ipſo objectum formale talis cognitionis. Unde Angelus habebit naturaliter actum quo feretur immediatè in Deum. Quæ cùm rationi repugnent, & tollant omnem diſtinctionem objecti motivi ac primarii, ab objecto terminante ac ſecundario, dicendum eſt notas & characteres revelationis, & omnia quæ illam proponunt, cùm per ea tantùm ipſa revelatio cognoſcatur, etſi eodem actu quo illa omnia, eſſe objectum formale & motivum cognoſcendi eam: quod illa ſententia non vult. Et hoc po-

ſito, reſtat quærendum & explicandum quomodo revelatio per illas notas cognita poſſit ſe ipſa cognoſci ad hoc ut fides in ipſam Dei revelationem reſolvatur. Et ad hoc dicendum aliqua ſenſibilia quæ prædicti auctores numerant inter notas illas characteriſticas, non ingredientes, ſecundùm illos, ipſam conſtitutionem revelationis, ipſam re vera ingredi, & alia ſimiliter ingredi atteſtationem ejus, nempe mirabilia opera per quæ Deus locutus eſt, aut per quæ quod dixerat, confirmavit: & ſic locutionem & atteſtationem Dei eſſe ſenſibilem, in iiſque apparere Dei auctoritatem, & teſtimonium ejus, & ſic fidem reſolvi in aliquid per ſe cognoſcibile, nempe in revelationem per aliquid ſui cognoſcibilem, quia, ut dictum eſt antea, quod eſt cognoſcibile per aliquid ſui, ſeipſo cognoſcibile eſt, ſicut homo eſt de ſe viſibilis, quia eſt viſibilis per aliquid ſui, quod eſt corpus.

SECTIO SEPTIMA.

An & per quid revelatio ſit evidenter credibilis.

Dictum eſt hactenus in allata reſolutione fidei revelationem Dei eſſe cognoſcibilem

cognoſcibilem, tum per opera ſupernaturalia ad illam ſe habentia, ſicut ſe habent noſtræ voces externæ ad noſtram locutionem internam, & per opera item ſupernaturalia, quibus Deus factam antea revelationem atteſtatus eſt, ſicut nos ſyngraphâ noſtrâ aut ſigillo aliquid à nobis, aut nomine noſtro ſcriptum approbamus, & ratum habemus.

2. Dictum item eſt opera illa eſſe tum ea quæ propriè vocantur miracula, tum adimpletiones prophetiarum, in quibus effectus à multis retro ſæculis prædicti, ſunt veluti ſigillum factæ priùs à Deo prædictionis.

3. Nunc videndum eſt an certiſſimè conſtet talia eſſe facta miracula, taléſque contigiſſe prophetiarum adimpletiones. Id autem manifeſtè oſtenditur.

4. Ac primò quidem quoad miracula, illa debent haberi pro certis, quæ cùm eſſet impoſſibile credi, niſi manifeſta fuiſſent, conſtat tamen eſſe certiſſimè credita, eo maximè loco, & tempore quibus impoſſibile fuiſſet illa credi. Atqui talia ſunt miracula quæ in Evangelio, & in actis Apoſtolorum ſcripta ſunt. Ergo debent illa pro certis atque indubitatis haberi. Major probatur, quia ab eo quod non potuit eſſe ſine prævia tali cauſa, valet conſequentia ad illius cauſæ præteritam

ſaltem exiſtentiam. Et quantò certiùs eſt illud fuiſſe, quod non potuit eſſe ſine tali præcedente cauſa, tantò certius eſt illam cauſam extitiſſe. Unde quantò certiùs eſt aliqua miracula fuiſſe credita quæ non potuiſſent credi niſi fuiſſent palam notoria, tantò certiùs conſtat præviam fuiſſe tali tempore ad illorum fidem, ipſorum notorietatem.

5. Minor probatur, nempe quod talia ſint quæ in Evangelio & in actis Apoſtolorum narrantur, quia ibi apud ipſos qui tunc vivebant, Judæos refertur illa fuiſſe facta palam coram populo, & in urbe ipſorum celeberrima, & in tota Palæſtina ac Galilæa, & fuiſſe cunctis ſpectabilia, ut deliquium ſolis in plenilunio, & velum templi ſciſſum à ſummo uſque deorſum, & aperta mortuorum monumenta, quibus nihil magis ſtupendum eſſe poterat. Quantò autem aliqua per ſe magna, & inſolita, magis fuiſſe publica, & notoria, dicuntur, tantò magis impoſſibile eſſet illa credi, ſi non taliter contigiſſent, quia ſic foret evidens illorum falſitas. Nunc autem iſta fuiſſe certiſſimè credita ab ipſo naſcentis Eccleſiæ tempore patet, quia niſi ita certò credita fuiſſent, & niſi poſt Chriſti reſurrectionem ipſa fuiſſent novis miraculis, & ſupernaturalibus operibus, confirmata cujuſmodi fuit donum

linguarum Apoſtolis conceſſum, & palam populo manifeſtatum, nunquam ex Judæis tam multi, hominem in cruce mortuum adoraſſent, & Deum agnoviſſent. Nec parati fuiſſent pro confitenda ejus divinitate mori, nec de facto tot ſupplicia & mortem tam fortiter pertuliſſent. Et ſic fundata eſt in Chriſtum fides, nec potuit aliter obnitentibus contrà, tota auctoritate, ac poteſtate ſynagogæ principibus ſtabiliri. Sic ab ipſo ſuo ortu firmitatem inconcuſſam habuit adoratrix Crucifixi Eccleſia. Quare non poſſunt illa miracula niſi à veritatis hoſtibus in dubium revocari.

6. Sed & pària neceſſariò facta ſunt in omnibus regionibus, in quibus Apoſtoli Evangelium prædicarunt. Niſi enim Deus inſignibus miraculis cooperatus fuiſſet, & ſermonem eorum ſequentibus ſignis confirmaſſet, æquè impoſſibile fuiſſet illis Crucifixi hominis Judæi divinitatem, & legem corruptæ naturæ contrariam ſuadere. Quare effectus qui ſine ſupernaturalibus operibus eſſe non potuit, hoc planè certum reddit, talia opera præceſſiſſe, & per ea mundum ad Chriſti fidem eſſe converſum. Sed & multa alia diverſis temporibus etiam poſt fundatam fidem, ad eam magis aſtruendam facta eſſe conſtat ex teſtimoniis quibus nihil poteſt eſſe attentâ humanâ

auctoritate certius. Nam qui teſtes ſanctis Patribus, ſapientia ac virtute inter homines præcellentiſſimis, fide digniores, quoad ea pôtiſſimum de quibus ipſi dubitare non poterant. Narrant autem illi, nempe Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus, & alii, multa miracula quæ ipſi ſibi certò conſtare aſſerunt, aut etiam à ſe viſa & ſe intervenientibus facta.

7. Divus Ambroſius lib. 10. Epiſtolarum epiſtola 85. ad ſororem, & ſermone 91. teſtatur ſe divino admonitu cognoviſſe quonam in loco laterent ſanctorum Gervaſii & Protaſii corpora, ante ducentos annos ſepulta: ibi juſſiſſe eruderari terram, formidantibus qui aderant Clericis, ne quod quærebatur non inveniretur: effoſſâ terrâ, apparuiſſe incorrupta, & velut recentia corpora, & plurimum adhuc ſanguinis: cùm inde transferrentur magna celebritate, cæcum urbi notiſſimum, repentè viſum recepiſſe & alia facta miracula De qua re duo extant D. Ambroſii ſermones ad populum. Primum habuit ipſa tranſlationis die: & hîc annexus eſt Epiſtolæ ad ſororem. Secundum poſtridie: Et hic eſt in ordine ſermonum nonageſimus primus. Poſita igitur tali teſtificatione D. Ambroſii, ſi non eſſet verum quod aſſerit, neceſſe eſſet ipſum eſſe impoſtorem: quod quis audeat vel cogitare?

8. Divus Auguſtinus, qui tunc Mediolani erat, eandem miraculoſam inventionem, ſanctorum Martyrum, & cæci ſanitatem diverſis locis refert. Nam lib. 9. Confeſſionum cap. 7. ſic habet. *Tunc memorato Antiſtiti* (Ambroſio) *per viſum aperuiſti quo loco laterent Martyrum corpora Protaſii & Gervaſii, quæ per tot annos incorrupta in theſauro ſecreti tui recondideras, unde opportunè promeres*, &c. *Cùm enim propalata & effoſſa, digno cum honore transferrentur ad Ambroſianam Baſilicam, non ſolùm quos immundi vexabant ſpiritus, confuſis eiſdem Dæmonibus, ſanabantur: verùm etiam quidam plures annos cæcus civis civitatíque notiſſimus, cùm populi tumultuantis lætitiæ cauſam quæſiſſet, atque audiſſet; exilivit, eóque ut ſe duceret, ductorem ſuum rogavit. Quo perductus, impetravit admitti ut ſudario tangeret pheretrum pretioſæ in conſpectu tuo mortis ſanctorum tuorum. Quod ubi fecit, atque admovit oculis, confeſtim aperti ſunt. Inde fama diſcurrens, inde laudes tuæ ferventes: inde illius inimicæ Imperatricis Iuſtinæ animus, etſi ad credendi ſanitatem non applicitus, à perſequendi tamen furore compreſſus eſt.* Hactenus ibi Auguſtinus, & lib. 22. de civitate Dei c. 8. ſic ſcribit. *Miraculum quod Mediolani factum eſt, cùm illic eſſemus, quando illuminatus eſt cæcus, ad multorum notitiam*

potuit pervenire quia & grandis eſt civitas, & ubi erat tunc imperator, & immenſo populo teſte res geſta eſt. Hæc Auguſtino ſic aſſerente tanquam ſibi certiſſima, nullus eſt dubitandi locus.

9. Idem Auguſtinus jam dicto libro & capite, ubi expreſsè de miraculis agit, plurima alia refert ſibi notiſſima, & inter illa, undeviginti facta virtute Reliquiarum ſancti Stephani, circa illud tempus mirabiliter inventarum. In illis quinque mortuos ſuſcitatos, & ultimo loco duas ſanationes publicas, inſignes, inſtantaneas, ſe vidente, & interveniente, & Deum laudante factas. Quis talia legens ab Auguſtino conficta credat?

10. Divus Hieronymus in vita ſancti Hilarionis narrat magnum numerum miraculorum, ac prodigiorum ab ipſo factorum, quorum recens erat per totum orbem memoria, quæque ſpecialiter didicerat tum à Diſcipulis ejus, tum à ſancto Epiphanio qui eum amiciſſimè noverat, & jam in quadam Epiſtola partem illorum miraculorum ſcripſerat: unde Hieronymus occaſionem accepit totius conſcribendæ vitæ. Refert in primis cùm ſanctus in Dalmatiam latitandi, ac devitandi honoris cauſâ ſeceſſiſſet, maria egreſſa eſſe terminos ſuos, & quaſi Deus rurſum diluvium minaretur, vel in antiquum chaos redirent omnia,

naves ad prærupta de latere montium pependiſſe. Quod cùm, inquit, viderent Epidauritani, frementes fluctus, & undarum moles, & montes gurgitum littoribus inferri, verentes quod jam eveniſſe cernebant, ne oppidum funditus everteretur, ingreſſi ſunt ad ſenem, & quaſi ad prælium proficiſcentes, poſuerunt eum in littore. Qui cùm tria crucis ſigna pinxiſſet in ſtabulo, manúſque contrà tenderet, incredibile dictu eſt in quantam altitudinem intumeſcens mare ante eum ſteterit, ac diu fremens, & quaſi ad obicem indignans, paulatim in ſemetipſum, relapſum eſt. Hoc Epidaurus, & omnis illa regio uſque hodie prædicat. Quis non videt hoc eſſe tantum, ut à tanto viro, nec ſcribi nec taliter aſſeri potuerit, niſi fuiſſet indubitatum.

11. Sanctus Gregorius Nazianzenus orat. 11. duas miraculoſas ſanationes refert, quæ in ſorore ſua Gorgonia contigerunt. Primò cùm illa veheretur curru quem mulæ trahebant, illæ umbratico pavore repente perculſæ, currum ſubverterunt, & ſanctam Virginem curru implicitam, per devia raptarunt, ita-ut toto confracto & lacerato corpore, vix ſuperſtes, reſtiterit. Non potuit autem præ pudore apud ſe ſtatuere, ut ad curanda vulnera medicorum & Chyrurgorum oculis nuda appareret. Itaque unicum Chriſtum medicum habere

voluit : cúmque illum enixè rogaſſet, miraculosè ſanata eſt, fuitque celebris tanti prodigii fama, ut ibidem aſſerit Nazianzenus. Secunda curatio ſic accidit. Cùm illa graviſſimo morbo premeretur, cui depellendo Medicorum artem imparem experta erat, noctu in ſacellum cubiculo ſuo vicinum, in quo Sancta Euchariſtia aſſervabatur, quanto potuit niſu ſeſe protraxit. Deinde ante Chriſtum proſtrata, & cum lachrymis orans, proteſtata eſt ſe non inde, niſi ſanitate recepta, redituram, ſubitóque exauditam ſe ſentiens, ſurrexit, & omnipotenti miraculorum auctori gratias egit.

12. Sanctus Bernardus in vita ſancti Malachiæ, poſt deſcriptam ejus mortem, quæ contigit in Monaſterio Claræ Vallis, ubi ipſe Abbas aderat, miraculum narrat, quod in ejus exequiis, ante oculos & inter manus ipſius, factum eſt (*Stabat*, inquit, *eminus puer cui emortuum pendebat è latere brachium magis impedimento quàm uſui. Quo comperto innuit* (ipſe Abbas) *ut accederet.* Et apprehenſam *aridam manum applicavit ad manum Epiſcopi, & vivificavit eam. Nempe vivebat in mortuo gratia ſanitatum, & manus ejus fuit mortua manui quod mortuo homini Elizæus.* Quis tanta à ſanctiſſimis viris falsò conficta exiſtimet : Certè ſi illis inter mortales, ob eximiam ſapientiam ac virtutem, fide digniſſimis non

credatur:

credatur corruet omnino humana fides, & negare quis poterit unquam fuiſſe reges & illuſtres viros, de quibus prophani auctores tam præclara referunt.

13. Dices humana eſſe quæ narrant illi auctores, ac proinde nihil in illis eſſe incredibile: ſupernaturalia autem non eodem modo eſſe poſſibilia, & proinde nec credibilia. Reſpondeo mundo per crucis prædicationem converſo, ſupernaturalia novo rerum ſtatui, quem natura efficere non potuit, eſſe quodam modo connaturalia, ac proinde nihil in illis eſſe, quo debeant non credi quando à teſtibus idoneis, ac præſertim piis, prudentibus & oculatis aſſeruntur. Hinc D. Auguſtinus loco ſupra citato de Civitate Dei, de homine qui vigente per orbem fide, nulla admittat miracula ita loquitur. *Quiſquis adhuc prodigia ut credat, inquirit, magnum eſt ipſe prodigium qui mundo credente non credit.*

14. Dices ſecundò in miraculis quæ narrantur multa eſſe falſa. Reſpondeo id non obſtare huic veritati; quod innumera verè fuerint miracula ſed potiùs id eam ſupponere, & ex ea occaſionaliter oriri. Nam quia veriſſimè ac certiſſimè multa fuerunt, ac ſubinde aliqua fiunt, ut conſtat ex proceſſibus, qui recentiorum Sanctorum canonizationem ſemper antecedunt, pronum eſt ut in quibuſdam miris eventibus, ali-

quid eſſe ſupernaturale exiſtiment, qui piè quidem ſunt affecti, at non maturè res expendunt. Cæterùm vel unum miraculum ſufficit, ut certiſſimè conſtet hanc eſſe veram fidem quæ per illud fuerit à Deo confirmata. Et ſatis oſtenſum eſt impoſſibile eſſe nullum omnino fuiſſe miraculum.

15. Quod ſpectat ad prophetias, nihil illis admirabilius, neque magis convincens eſſe poteſt. Nam & conſtat eſſe factas & manifeſtum eſt eſſe adimpletas. Quia autem illæ potiſſimum ſunt de Chriſto in veteri Teſtamento, & à Chriſto in novo Teſtamento, multas ex illis ſingillatim exponam, & adimpletas oſtendam agendo de exiſtentia incarnationis, ad quem locum nunc lectorem remitto. Satis ſit nunc dicere nihil potuiſſe incredibiliùs prædici quàm adorandam & toto orbe colendam hominis crucifixi divinitatem, & nihil manifeſtiùs eſſe adimpletum: Quod non niſi à Deo prædici, & per ejus gratiam effici potuit.

16. Alia multa ſunt motiva credibilitatis, quæ non ingrediuntur locutionem, & atteſtationem Dei, & quibus tamen bene probatur doctrinam fidei à Deo ortam, & acceptam eſſe.

17. Ejuſmodi ſunt ſanctorum Patrum, & Eccleſiæ Doctorum, ob eximiam ſapientiam & virtutem, humano etiam modo

ſpectatam, maxima quoad res Religionis auctoritas: quorum tamen omnium, tantorum licet virorum, nempe Auguſtini, Ambroſii, Hieronymi, Gregorii, Bernardi, & aliorum orbis luminum doctrinâ & ſcriptis, nihil eſſet pejus, ſi noſtra non eſſet vera fides, ſi Chriſtus non eſſet Deus, ſi ejus Eccleſia non eſſet Dei Eccleſia: Præterea innumerabilium Martyrum conſtantia, per quam effectum eſt ut inter homines nihil fuerit unquam meliùs ac nobiliùs noſtræ fidei veritate teſtatum. Item innumerabilium hominum, qui ut ſe totos Deo conſecrarent, ſæculo renuntiarunt, vita integerrima, ac piiſſima, voluntaria paupertas, Angelica caſtitas, mortificatio omni pravæ, & minùs ordinatæ inclinationi contraria. Denique totius Eccleſiæ ſanctitas in eo ſita quòd omne malum damnet, omne bonum, aut præcipiat, aut conſulat atque approbet, nihil profiteatur, aut ipſius nomine fiat; quod ſanctum non ſit, & nunquam in ea deſit ingens proborum, qui Deo fideliter ſerviant, numerus: unde ipſa ſic ſancta præ omnibus aliis ſectis, evidentem habet ſuæ præcellentiæ credibilitatem: ſed de his, aliiſque credibilitatis motivis, vide Auctores, qui plenos ac præclaros de iis tractatus ediderunt.

SECTIO OCTAVA.

An ad fidem abſolutè neceſſarium ſit ut objectum fidei proponatur cum motivis evidentem credibilitatem conſtituentibus.

1. Aliqui graves auctores putant credidibilitatis evidentiam, de qua dictum eſt, neceſſariam quidem eſſe reſpectu totius Corporis Eccleſiæ, ita ut in rebus, & in propoſitione objectiva fidei, ſint motiva judicandi evidens eſſe, id quod proponitur, ſapientiſſimè credi, nec poſſe niſi inſipientiſſimè diſcredi. Negant autem cuivis homini, maximéque perſonis ſimplicibus, neceſſariam eſſe illam credibilitatis evidentiam: quia, inquiunt, pueri Chriſtiani verè credunt, cùm perveniunt ad uſum rationis, nec tamen illam percipiunt evidentiam, imò nec poſſunt. Et ſimiliter multi infideles convertuntur ad prædicationem Evangelii abſque miraculis quæ ipſi viderint, aut à ſuis majoribus acceperint, ac proinde abſque credibilitatis evidentia. Unde infertur ſufficere probabile judicium de veritate fidei, excludens omnem actualem formidinem ac dubitationem. Ita Gabriël in 3. diſt. 24. Capreolus ibidem diſt. 32. & multi alii.

2. Contrà autem, evidentiam credibi-

litatis abſolutè requirit Divus Thomas hîc quæſtione 1. articulo 4. ad 2. ubi ita habet, *non enim quis crederet niſi videret ea eſſe credenda vel propter evidentiam ſignorum, vel propter aliquid hujuſmodi*, & paulo ſupra dicit, ea quæ ſubſunt fidei, eſſe viſa ab eo qui credit ſub communi ratione credibilitatis, non poteſt autem aliquid eſſe viſum cognitione inevidenti. Idem ſentiunt Caïetanus ad dictum locum ſancti Thomæ; Suares diſputatione 4. ſect. 2. de Lugo diſputatione 5. ſectione 1, & communiter Theologi, cum quibus.

3. Dico ad credendum, requiritur ut objectum fidei proponatur per motiva evidentem credibilitatem conſtituentia. Probatur, quia ad credendum requiritur prudens voluntas non præcisè aſſentiendi, ſed aſſentiendi firmiſſimè, & excludendi omnem formidinem circa objectum fidei, etiam contra quamlibet apparentem in oppoſito rationem. Talis autem voluntas non poteſt eſſe prudens ſine evidenti judicio credibilitatis, quia ſi non eſſet evidens credibilitas ſed tantùm probabilis, homo poſſet judicare circa oppoſitum fidei poſſe eſſe prudentem aſſenſum. Quod ſi id poſſet prudenter judicare, non poſſet prudenter objecto fidei firmiſſimè, & ſuper omnia velle adhærere, & excludere omnem dubitationem de oppoſito, contra quamvis apparentem

in eo rationem. Imò ei liceret, intentata morte, formare judicium probabile practicum de veritate oppoſiti. Nam quod quis poteſt prudenter judicare credibile, poteſt prudenter judicare eſſe verum: & ſic liceret fidem inculpatè negare: quod eſt abſurdum. Debet ergo evidens eſſe credibilitatis judicium, ut prudenter poſſit homo velle credere firmiſſimè ſine ſpe diſſentiendi etiamſi mori oporteret. Et hinc patet oppoſitum fidei etiam debere proponi ut incredibile, ſaltem negativè; ita-ut ſi id proponatur, & de eo cogitet qui vult credere, judicet illud non poſſe credi prudenter, nam abſolutè non eſt opus ut de eo cogitet.

4. Objicies primò, videtur conſtare experientiâ non dari ſemper prædictum judicium ante omnem actum fidei præſertim in rudioribus & pueris, in quibus etiam quomodo talis evidentia reperiri poſſit, non apparet, cùm ejus rationes, & principia capere non poſſint.

5. Reſpondeo in omni credente ante omnem actum fidei, reperiri tale judicium, non ſemper in actu ſignato, ſeu cum reflexione ad illud, & ad principia in quibus fundatur, ita ut judicans, ea poſſit diſtinguere & aſſignare, ſed in actu exercito, ita-ut verè ab aliquibus motivis generaliter ſaltem & implicitè cognitis aut præſuppoſitis, quæ prædictam credibilita-

tis evidentiam faciant, moveatur. Ad id quod additur de incapacitate perſonarum ſimplicium, dico in illis ad evidentiam talis judicii ſufficere quod videant ſapientiſſimos viros, ac multitudinem Chriſtianorum hanc fidem amplecti, ut infallibilem ac certiſſimam, cognoſcántque eam eſſe confirmatam miraculis, *&c.* Neque ulla habeant argumenta in contrarium. Tunc enim certò judicant honeſtum eſſe credere, & ſe ad id obligari.

6. Objicies ſecundò, Ad exercendos actus aliarum virtutum ſufficit habere judicium probabile de honeſtate objecti, Verbi gratiâ ac exercendum actum temperantiæ, ſatis eſt probabiliter exiſtimare hîc & nunc tali modo obſtinendum à cibo, & potu: ad exercendum actum juſtitiæ, ſatis eſt ſequi opinionem probabilem de obligatione reſtituendi. Ergo ſimiliter ad exercendum actum fidei ſufficiet probabiliter judicare rem eſſe credibilem, & credendam.

7, Reſpondeo negando conſequentiam. Diſparitas eſt quia voluntas exercendi hoc modo temperantiam, vel tale quid reſtituendi, non debet excludere omnem dubitationem de honeſtate, aut indifferentia oppoſiti, ſed ad eam ſatis eſt quòd objectum honeſtum, aut debitum putetur: quod rectè fit per probabile judicium. At

verò voluntas credendi debet excludere omnem formidinem de falſitate objecti credendi, & veritate oppoſiti: ad hoc autem requiritur ut in tali objecto nulla appareat prudenter dubitandi ratio, & nulla rationabilis credibilitas in oppoſito, quia non poteſt voluntas prudenter cohibere formidinem, quando prudentia dictat rationabiliter formidari poſſe.

8. Inſtabis. Poteſt aliquis prudenter adorare hoſtiam, & colere ſuper omnia, etſi tantùm probabiliter credibile ſit eſſe conſecraram, quia poſita tali credibilitate in objecto ipſo, probabiliter judicabit ita eſſe: & in ſenſu compoſito talis judicii, tenebitur illam adorare. Item ſi aliquid ſit probabiliter præceptum à Deo alicui, idque ipſe probabiliter judicet, in ſenſu compoſito talis judicii, tenebitur illud ſuper omnia oppoſita & incompoſſibilia velle. Ergo ſimiliter, ſi ſit probabile aliquid eſſe credibile ſuper omnia, & aliquis id probabiliter judicet, tenebitur in ſenſu compoſito talis judicii, credere ſuper omnia.

9. Reſpondeo eodem modo ac ſupra voluntatem colendi ſuper omnia, & volendi aliquid ſuper omnia ipſi oppoſita, non debere excludere omne judicium quo putetur contrarium eſſe probabiliter licitum: at voluntatem credendi eo modo quo credit fides ſupernaturalis, excludere debere omne

judicium, non modò quo contrarium probabiliter judicetur verum, ſed quo judicetur illud eſſe probabiliter credibile. Itaque ut ſit prudens voluntas adorandi, & volendi ſuper omnia, ſatis eſt ſi objectum tali cultu, aut amore dignum probabiliter judicetur. At verò ut ſit prudens voluntas credendi ſuper omnia, cum obligatione non diſſentiendi, & excluſione omnis formidinis, requiritur ut judicetur nullam eſſe cauſam rationabilem dubitandi, ad quod neceſſe eſt ut ſit evidens, ſi non veritas, at ſaltem credibilitas.

10. Objicies tertiò, Poteſt quis abſque certitudine & evidentia rationabiliter judicare objectum eſſe credibile cum obligatione non diſſentiendi, quia omne quod poteſt certò & evidenter judicari, poteſt etiam probabiliter credi, cùm deeſt evidentia. Itaque de hac ipſa credibilitate & obligatione inevidentibus poteſt haberi judicium probabile. Omne autem judicium probile eſt rationabile, etſi non ſit certum, imò nec verum. Poſito igitur tali judicio rationabili non evidenti, tenebitur credere firmiſſimè, & cohibere omnem formidinem, Ergo non requiritur ad credendum firmiſſimè, & ſine formidine, evidentia aut certitudo credibilitatis.

11. Reſpondeo negando majorem. Ad probationem concedo quidem de omni re

quæ poteſt evidenter cognoſci, poſſe haberi judicium probabile, prout probabile idem eſt ac opinativum: ſed nego de omni tali re poſſe haberi judicium probabile prout probabile idem eſt ac rectæ rationi conforme. Ratio eſt quia aliqua certò, & evidenter cognoſcibilia, ſunt oppoſita cum ipſa rei probabilitate & dubietate objectiva, ut eſt ipſa evidentia rei, quæ non poteſt aſſenſu tantùm probabili judicari. Et ſimiliter tali dubietati, & obſcuritati oppoſita ſunt quæ talem evidentiam ſupponunt, eámque neceſſariò conſequuntur. Et hujus generis eſt reſpectu firmi aſſenſûs, quòd objectum tantùm probabile dignum ſit aſſenſu excluſivo omnis formidinis. Nam hoc ipſo quòd illud objectum cum rationibus hinc inde oppoſitis, & probabilitatem conſtituentibus proponitur, implicat illud eſſe ſummè credibile contra quamvis quæ pro oppoſito poſſet afferri rationem, & oppoſitum illud eſſe planè incredibile. Quare, ut aliquid judicetur dignum ſummo aſſenſu, debet eſſe evidenter credibile. Alioqui judicium illud erit erroneum & imprudens, & contradictionem involvet in objecto, quod deberet eſſe & non eſſe evidenter credibile.

12. Inſtabis, probabilitas credibilitatis ſufficit ad prudenter credendum fide humana. Ergo & ad credendum fide divina.

13, Reſpondeo negando conſequentiam quia fides humana non excludit, & licet excluderet, non excluderet prædicto modo omnem formidinem de veritate oppoſiti, & falſitate rei creditæ. Fides autem divina, de qua hîc agitur, ſic excludit.

14. Dixi fides divina de qua hîc agitur ideſt ſtrictè ſumpta fides per quam expleatur præceptum fidei & quæ apta ſit elici ab habitu fidei quia non implicat in eo qui tantùm haberet probabilitatem de credibilitate objecti fidei, fides honeſta aſſentiens rei creditæ propter teſtimonium Dei cum probabilitate propoſitum ex defectu motivorum quæ alicui non ſatis apparebunt, ſed quia non poterit prudenter excludere formidinem de probabilitate ſaltem oppoſiti, non erit propriè ſumpta fides, ſed diſpoſitio aliqua ad eam. Et multò minùs erit ejuſdem ſpeciei, etiam ſubalternæ, cum ea ad quam concurrit habitus fidei: ſed conveniet tantùm ſub ratione valde generica, quia non erit aſſenſus ſummè certum hominem reddens, quod eſt commune omnibus actibus fidei de qua agimus.

15. Objicies quartò, Si objectum fidei debet eſſe evidenter credibile, ſequetur illud eſſe evidenter verum; conſequens non eſt admittendum; itaque objectum illud non eſt evidenter credibile. Major probatur, quia quod eſt evidenter credi-

bile, eſt evidenter poſſibile. Atqui in multis fidei objectis, nempe in divinis, idem eſt eſſe ac poſſibile. Itaque ſi ſunt illa evidenter credibilia, evidenter quoque exiſtunt. Minor probatur quia ex credibilitate ad fidem prævia, non debet ſequi evidentia rerum credendarum, etſi enim res credita poſſit eſſe evidens, non tamen id debet habere per ipſum fidei proceſſum, ita ut nihil poſſit credi quod non ſit evidenter verum.

18. Reſpondeo negando ſequelam, & utrámque probationem ejus, quia credibile etiam ad falſum & ad non entia ſive impoſſibilia extenditur, ſicut & opinabile & conceptibile. Et ratio eſt quia ut aliquid ſit credibile, ſatis eſt ita proponi ut dignum ſit cui prudenter aſſentiamur. Poteſt autem falſum & impoſſibile ſic proponi, & apparere ob aliquam veriſimilitudinem, ſive auctoritatem nulla contra ſtante evidenti ratione. Itaque ſic erit credibile.

17. Inſtabis primò, Quod eſt evidenter impoſſibile, eſt evidenter incredibile. Ergo quod eſt evidenter credibile, eſt evidenter poſſibile. Conſequentia probatur ex regula Dialecticæ, Valet argumentatio ab oppoſito conſequentis ad oppoſitum antecedentis.

18. Reſpondeo negando conſequentiam. Ad probationem dico regulam valere de oppoſito contradictorio, non de oppoſito

contrario, aut quomodocunque aliter oppoſito, unde meliùs ſic exprimitur illa regula, Valet conſequentia à negatione conſequentis, ad negationem antecedentis. Sic ſi vera eſt iſta argumentatio, eſt homo, ergo eſt animal, valet quoque iſta, non eſt animal, ergo non eſt homo; non valet autem illa, non eſt animal, ergo eſt brutum. Porro in ſupradicta conſequentia, cùm dicitur, ergo quod eſt evidenter credibile, eſt evidenter poſſibile, nec accipiuntur iidem termini qui erant in antecedente, nec negatur quod erat antecedens: ad quod neceſſarium eſſet præciſè præfigere negationem copulæ antea affirmatæ & dicere. Ergo quod non eſt evidenter incredibile, non eſt evidenter impoſſibile. Quod verum eſſet. Aſſumpti ſunt autem termini tantùm contrarii, nempe evidenter credibile, & evidenter incredibile quæ ſic tantùm opponuntur ut poſſit alicui ſubjecto neuter eorum convenire, quod eſt proprium contrariorum. Nam ſi aliquid ſit planè incognitum, nec propoſitum intellectui cum aliqua veri aut falſi apparentia, illud, nec credibile erit, nec incredibile. Et idem dic de evidenter poſſibili comparato cum evidenter impoſſibili, ob paritatem rationis cùm ſcilicet neutrum eorum conveniat objecto non cognito.

19. Inſtabis ſecundò, Si evidenter cre-

dibile non eſt evidenter verum, implicat dari aliquid ita credibile ut oppoſitum ejus ſit evidenter incredibile: quod eſt contra prædicta. Ergo male negatur id eſſe evidenter verum, quod eſt evidenter credibile. Sequela probatur, quia ex duobus oppoſitis id quod negat, non eſt evidenter incredibile, cùm id quod affirmat non eſt evidenter verum. Nam ipſa negatio evidentis veritatis dat aliquam occaſionem formidandi de ipſa veritate & dubitandi de oppoſito. Id autem de quo poſſumus dubitare, non eſt evidenter inopinabile & incredibile.

20. Reſpondeo negando ſequelam. Ad probationem diſtinguo, id quod negat non eſt evidenter incredibile hoc ſenſu quòd manifeſtum ſit non poſſe illud prudenter credi, nego: hoc ſenſu quòd non poſſit omnino ſive prudenter ſive imprudenter credi, concedo.

21. Objicies quintò, Si objectum fidei debet ita proponi, ut ſit evidenter credibile, vel id intelligitur de credibilitate per fidem naturalem, vel credibilitate per fidem ſupernaturalem. Neutrum dici poteſt. Ergo non debet reddi evidenter credibile. Probatur minor, ac primò quidem quòd non ſit evidenter credibile fide ſupernaturali, quia ſi ita eſſet, evidens eſſet per ipſum proceſſum fidei dari aliquid ſuper-

naturale, quia ſcilicet evidens eſſet deberi fidem ſupernaturalem, hominemque ad eam obligari, non datur autem obligatio ad impoſſibile. Iam quod non ſit evidenter credibile fide naturali, probatur quia id omnino eſt ipſi fidei contrarium. Ergo cùm non poſſit decerni, qua fide objectum fidei debeat eſſe evidenter credibile non debet eſſe evidenter credibile.

22. Reſpondeo negando majorem, quia objectum fidei debet tantùm ita proponi ut ſit evidenter credibile firmiſſimo aſſenſu & ſumma adhæſione intellectûs, in quo nihil eſt neceſſe cogitare an aſſenſus ille ſit naturalis, an ſupernaturalis, ſicut nec cogitatur an fiat per ſpecies, an ſine ſpeciebus. Confirmatur, quia multi neſciunt quid ſit actus ſupernaturalis, & tamen credunt, ſciunt autem ſe debere credere toto corde quia Deus dixit, ídque ſufficit, & quidquid ulterius eſt, ad fidem ſeu fidei propoſitionem non neceſſariò pertinet.

23. Objicies ſeptimò, Fide credi poteſt myſteria noſtræ fidei eſſe evidenter credibilia, ſiquidem id eſt revelatum à Deo Pſalmo 92. *Teſtimonia tua credibilia facta ſunt nimis.* Atqui ad illum actum non prærequiritur evidentia credibilitatis. Ergo. Quòd ſi non requiritur ad omnem, non eſt ratio cur prærequiratur ad aliquem. Minor probatur quia ad credendum aliquid non

eſt opus ipſum ſciri evidenter, antequam credatur.

24. Reſpondeo negando minorem,& dico ad hoc ut credatur evidentia credibilitatis, prærequiri ut evidenter credibile ſit ipſam eſſe revelatam,ac proinde ipſam ob teſtimonium Dei credendam. Neque abſurdum eſt alicujus rei cognitionem prærequiri ad aliquam perfectiorem cognitionem ejuſdem rei, quomodo in ſcientiis id quod eſt ſcitum, aliqua imperfectiori notitia præcognoſcitur. Ratio eſt quia per ſe non implicat aliquam cognitionem evidentem ante omnem fidei actum prærequiri, ut diſpoſitionem ad illam, & præterea non implicat illius cognitionis objectum à Deo revelari, & ſic poſſe per fidem credi, quia nihil implicat id quod ſcitur credi, & de eodem ſimul eſſe ſcientiam & fidem,quod cùm fieri poſſit per unum actum, multo minùs diviſim & pro diverſis ſaltem naturæ inſtantibus, fieri implicabit. Poteſt ergo de ipſa evidenti credibilitate, quæ credenda eſt ob teſtimonium Dei, haberi cognitio evidens prævia ad illam fidem.

25. Quod ſi quæras ex quibus motivis talis habeatur cognitio, reſpondeo haberi ex communibus credibilitatis motivis, quæ ſi non faciunt evidentem veritatem rerum credendarum, faciunt ſaltem evidentem illarum omnium ac proinde ipſius credibilitatis, quæ etiam revelata eſt, credibilitatem.

QUÆSTIO QUINTA.

De actu fidei.

1\. CIrca actum fidei duo tantùm omiſſis aliis tractabo. Primum an ſit omni aſſenſu ſcientifico certior. Secundum an aſſenſus qui datur rebus revelatis propter revelationem Dei, fiat per diſcurſum.

SECTIO PRIMA.

An aſſenſus fidei ſit abſolutè certus, & omni ſcientifico firmior.

1\. RAtio dubitandi eſt, quia cùm evidentia objecti videatur ad certitudinem requiri, non datur in objecto fidei talis evidentia, ſed tantùm evidens credibilitas, quæ non facit neceſſitatem credendi, ſed tantùm ita reddit aſſenſum prudentem, ut tollat ab oppoſito omnem probabilitatem, ita ut illud non poſſit niſi imprudenter, & in rebus fidei inſipientiſſimè credi. Ubi autem eſt evidentia objecti, intellectus neceſſitatur ad aſſenſum, & niſi talis adſit neceſſitas, poteſtas credendi, etiam imprudenter, oppoſitam videtur tol-

lere certitudinem aſſenſûs. Hac autem non obſtante difficultate.

2. Dico primò, aſſenſus fidei eſt ſimpliciter certus. Ita poſt ſanctum Thomam q. 5. a. 1. Theologi omnes, præter Durandum, qui minùs congruè de fidei certitudine eſt locutus. Nam diſtincta duplici certitudine, quarum unam vocat adhæſionis, & alteram evidentiæ, quam ſolam dicit eſſe veram certitudinem, fidei ſolam tribuit certitudinem adhæſionis.

Probatur autem aſſertio primò ex ſcriptura, Iob. 3. *Pro certo habeat omnis qui credit in te.* Actor. 2. *Certiſſimè ſciat domus Iſraël, quia & Dominum eum, & Chriſtum fecit hunc Deus Jeſum, quem vos crucifixiſtis.*

4. Probatur ſecundò, ex Concilio Tridentino, quod ſupponit certò conſtare quod fide creditur, dum ſeſſ. 6. cap. 9. & can. 16. definit, *neminem poſſe certitudine fidei ſcire ſine ſpeciali revelatione ſe eſſe in gratia, aut prædeſtinatum.*

5. Probatur tertiò ratione, quia aſſenſus fidei vel eſt circa res revelatas dependenter à revelatione Dei, vel circa ipſam revelationem. Si primum, nihil poteſt eſſe certius, quàm quod Deus aſſeruit. Si ſecundum, ille aſſenſus eſt certiſſimus qui nititur evidentiſſimo principio & ſubjecta illi principio hypotheſi planè ineluctabili.

Atqui aſſenſus qui datur ipſi revelationi eſt talis. Ergo.

6. Major per ſe eſt certa & manifeſta. Minor probatur, quia aſſenſus fidei circa ipſam revelationem, ſi per diſcurſum exponatur ac reſolvatur, nititur hoc ſyllogiſmo. Locutio facta per opera vires naturæ ſuperantia non poteſt eſſe niſi ab ente quod ſit naturâ ſuperius. Atqui revelatio quâ Deus aſſeruit noſtræ fidei dogmata, eſt facta per talia opera. Ergo ipſa facta eſt ab ente quod ſit naturâ ſuperius.

7. Circa quod adverte quod antea oſtenſum eſt, dum dicitur revelationem credi ſe ipſâ, non hoc ſenſu id eſſe intelligendum quòd ſine diſcurſu ex ſe ipſa petito credatur, ſed quòd credatur abſque progreſſu ad aliqua quæ ſint ipſi extrinſeca, nec pertineant ad conſtitutionem ejus; quam verè ingrediuntur opera illa ſupernaturalia & miracula, per quæ Deus ſuam locutionem & atteſtationem internam cognoſcibilem reddidit. Hujus ergo ſyllogiſmi major eſt ex terminis evidens.

8. Minoris propoſitionis ſeu hypotheſis illi principio ſubjectæ ineluctabilitas probatur, quia ad deſtruendam aut infirmandam illam minorem, oporteret oſtendere poſitivè nulla unquam eſſe facta in confirmationem fidei miracula, nulláſque factas circa objecta fidei prophetias, aut

eas non eſſe adimpletas. Quod oſtendere impoſſibile eſt, cùm èc contra evidentibus iſta conſtent indiciis. Quare ineluctabilis & indeſtructibilis eſt fidei certitudo.

9. Dico ſecundò, aſſenſus fidei eſt certior omni aſſenſu ſcientiarum naturalium. Ita ſanctus Thomas q. & a. citatis. Nam ibi ad 2. ſic habet. *Homo longè certior eſt de eo quod audit à Deo qui falli non poteſt, quàm de eo quod videt propria ratione quæ falli poteſt.* Ubi adverte viſionem rationis, ſecundùm ſanctum Thomam, verſari circa principia evidentiſſima, quæ ipſe vocat primò viſa, & indemonſtrabilia. Sanctum Thomam ſequuntur Theologi ferè omnes.

10. Probatur aſſertio, primò ex modo loquendi ſacræ ſcripturæ, ſummam fidei certitudinem importante. Nam 2. Petri 7. dicitur *Habemus firmiorem propheticum ſermonem.* Quibus verbis comparatur, & præfertur viſioni oculorum, certitudo eorum quæ ſcripta ſunt per Prophetas. Joan. 5. *ſi teſtimonium hominum accipimus, teſtimonium Dei majus eſt.* Ubi per teſtimonium hominum, intelligitur omnis hominum ſcientia & experientia, & quidquid illis ratione ſua ſola utentibus conſtare poteſt. Lucæ 21. *Cœlum & terra tranſibunt, Verba autem mea non tranſibunt.* Quaſi dicatur, etſi ea quæ ab hominibus

firmiſſima & indefectibilia judicantur, tranſeant ac deficiant, tamen meorum verborum veritas ſtabit inconcuſſa.

11. Probatur ſecundò ex Patribus, qui id apertè docent. Auguſtinus lib. 7. conf. c. 10. *Faciliùs*, inquit, *dubitarem vivere me quàm non eſſe veritatem, quæ, per ea quæ facta ſunt, intellecta, conſpicitur.* Ubi adverte, Auguſtinum dum dicit veritatem illam conſpici per ea quæ facta ſunt, non id afferre ut rationem pure naturalem, ſed ut rationem à Deo ipſo revelatam per Apoſtolum, cujus verbis utitur, ac proinde creditam ut talem. Chryſoſtomus homilia 21. in Epiſt. ad Hebræos. *Fides*, inquit, *eſt argumentum non apparentium*, ideſt faciens majorem certitudinem de illis, quàm de his quæ videmus. Et homil 12. in eandem Epiſtolam. *Fides*, inquit, *dici non poteſt* (nempe perfecta fides) *niſi cùm circa ea quæ non videntur, ampliùs quàm circa ea quæ videntur, certitudinem quis habuerit.* Baſilius concione in Pſal. 115. dicit: *Fidem ſupra rationales methodos perſuadere & animam ad aſſenſum trahere.* Richardus de ſancto Victore lib. 1. de Trinit. cap. 2. *Quotquot*, inquit, *veraciter fideles ſumus, nihil certiùs tenemus quàm quod fide credimus.*

12. Probatur tertiò ratione, quia ille aſſenſus eſt firmior omni ſcientifico, con-

tra quem ſi quid pugnet habens apparentiam veri, parem in ſpeciem evidentiæ ſcientiarum, hôc ipſo quòd fidei, ejúſque motivo, ſeu teſtificationi Dei opponi deprehenditur, amittit vim motivam noſtri intellectûs ad prudentem aſſenſum, & excidit à ſua illa apparente evidentia. Atqui talis eſt aſſenſus tum revelationis evidenter credibilis, tum rerum revelationi ſubſtantium, Ergo aſſenſus fidei eſt certior omni aſſenſu ſcientiarum naturalium.

13. Confirmatur hoc, & explicatur, quia omnes quæ afferri aut occurrere poſſunt contra revelationem, aut contra res revelatas in ſpeciem manifeſtæ contradictiones, quandiu non deſtruitur id quod evidentem revelationis credibilitatem conſtituit, non hoc efficere debebunt, ut contradictiones illas putemus veras, quomodo judicaremus Deum contradictoria revelaſſe, ſed hunc tantùm habere debebunt effectum, ut judicemus ea quæ ſunt Entis infiniti maximè propria, quæque ab illo ſupernaturaliter fieri poſſunt, eſſe ſupra mentis noſtræ intelligentiam. Et inde jam ſolvuntur extrinſecè ab ipſis indoctis illæ contradictiones, quia ſapientiſſimè judicatur nihil eorum quæ Deus aſſeruit, eſſe impoſſibile, & chymericum debemus æſtimare, quidquid in oppoſitum ſe ſe offert cogitationi noſtræ ſub ſpecie veri. Sic nihil contra fidem valere poteſt, & ipſa

contra omnia quæ ipſi opponi poſſunt, ſtat per ſeipſam inconcuſſa.

14. Declaratur hoc, exemplo petito ex contradictione quæ contra Trinitatem intellectui noſtro facile occurrit. Ita enim noſtra ratio, revelatione aut ſecluſa aut non credita, argumentari poteſt. Quæ ſunt eadem uni tertio, ſunt idem inter ſe. Omnia quæ ſunt in Deo, ſunt idem in uno tertio, nempe in eſſentia. Ergo ſunt idem inter ſe: ac proinde non ſunt plures realiter perſonæ. Hoc ſyllogiſmo, ſemota revelatione, nihil judicaretur certius, & nihil in ſcientiis evidentiùs cenſeretur. Et tamen poſtquam Chriſtus miracula operans, & ſuam divinitatem illis ſuo nomine factis confirmans, docuit tres eſſe perſonas divinas, Patrem, Seipſum, & Spiritum ſanctum: Et poſtquam Apoſtoli in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, innumera ediderunt miracula, & per eam doctrinam orbem converterunt, non poſſumus ampliùs prudenter judicare non eſſe in Deo Trinitatem perſonarum. Itaque contradictio illa apparens (ad quam reſpondent Theologi, & reſponſum eſt quæſtione 1. de Trinitate) non habet vim in ſenſu compoſito iſtorum omnium, ad cauſandum prudens judicium de falſitate Trinitatis. Et ſic manet immota fides, concidentibus omnibus fruſtra illam impugnantibus.

15. Nec refert quòd fides non prævaleat veræ ſcientiæ, quia vera ſcientia ipſi opponi non poteſt, cùm verum vero non poſſit eſſe contrarium : ſed ſatis per hoc prævalet ſcientiis quoad certitudinem, quòd aliquid in quo, ſecluſa revelatione Dei, videretur eſſe paritas, aut etiam præcellentia præ omni ſcientiarum certitudine, non ſit jam prudenter judicabile hôc ipſo quòd contra illud ſtat Dei revelatio evidenter credibilis ; & impoſſibile eſt oſtendere omnia quæ illam credibilem reddunt, eſſe falſa, & nullum unquam factum fuiſſe miraculum in confirmationem fidei, cùm vel unum adhoc ſufficiat : nec ullam adimpletam prophetiam, cùm omnes quæ non ſunt de futuro judicio, & conſummatione ſæculi, fuerint adimpletæ.

SECTIO SECUNDA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicies primò, firmiùs adhæremus objecto cui non poſſumus diſſentire, quàm ei cui poſſumus diſſentire : at non poſſumus diſſentire objecto ſcientiæ naturalis : poſſumus autem revelationi, & rebus ei ſubſtantibus. Ergo firmiùs adhæremus objecto ſcientiæ naturalis.

2. Reſpondeo

2. Reſpondeo negando majorem. Nam tantùm verum eſt, nos magis neceſſariò adhærere objecto cui non poſſumus diſſentire: non autem firmiùs ei adhærere: quod omnino aliud eſt. Idque conſtat à pari. Nam etſi neceſſariò nos amemus, & Deum tantùm liberè, tamen per charitatem, quæ in nobis principatum tenere debet, magis amamus Deum quàm nos. Quare neceſſitas aſſenſûs qui objecto ſcientiæ datur, non probat adhæſionem, quæ non ſuperetur per liberam aſſenſûs fidei firmitatem. Idque magis declaratur, & confirmatur, quia poteſt voluntas imperare ſummam appretiationem amoris circa objectum non neceſſariò amabile, ídque prudenter, cùm Deum non intuitivè cognitum omni alteri bono præferimus, imprudenter autem id poteſt circa finitum, & creatum bonum, ut ſi quis felicitatem ſuam poſitivè conſtitueret in creatis bonis. Ergo poteſt eadem voluntas imperare ſummam intellectûs adhæſionem circa aliquid non evidens, ídque prudenter, ſi ſit ſummè credibile. Neque enim minùs poteſt voluntas imperare actus intellectûs, ubi deeſt evidentia, quàm ſuos, ſiquidem utrobíque id facit conſtituendo hominem volentem efficaciter id quod eſt in poteſtate ejus: unde illud ipſum facit, quia ut, inquit Ariſtoteles, *Quod in poteſtate, &*

voluntate eſt, erit. Eſt autem ſumma firmitas in intellectu, quod ſumma appretiatio in voluntate, maximè ut hîc ſumitur, nempe pro vi quæ prævalet omni contrario. Ergo poteſt voluntas hîc imperare ſummam firmitatem aſſenſûs.

3. Inſtabis primò, ſicut nulla potentia poteſt tranſgredi objectum ſuum, ita nec ullus actus. Unde quia aſſenſus probabilis habet pro objecto rationabile motivum, ſeu probabilitatem objecti, non poteſt ſe extendere ad id quod eſt prorſus improbabile. Et quia aſſenſus moraliter certus habet pro objecto evidentiam moralem, non poteſt eſſe talis certitudo, ubi deeſt moralis evidentia. Atqui objectum firmiſſimi aſſenſûs, eſt veritatis evidentia ſimpliciter dicta, Ergo ubi deerit talis evidentia, ſicut deeſt circa revelationem, non poterit eſſe firmiſſimus aſſenſus: & talis firmitas tranſcenderet objectum ſuum, ſi extenderetur ad id quod eſt tantùm evidenter credibile.

4. Reſpondeo evidentiam rei non eſſe objectum adæquatum firmitatis, ſive eſſe tantùm objectum firmitatis illius quæ conſiſtit in neceſſitate aſſenſûs, & impoſſibilitate diſſenſûs, non autem firmitatis in genere, quia tale objectum eſt evidentia rei, aut aliquid æquivalens evidentiæ quoad imperabilem determinationem

aſſenſûs. Et hujuſmodi eſt evidens principium applicatum per propoſitionem particularem ita evidenter credibilem, ut conſtet indeſtructibilem, & ineluctabilem eſſe illam credibilitatem, & in oppoſito nihil eſſe neque eſſe poſſe credibilitatis. Tunc enim prudenter poterit imperari ſummus aſſenſus, & nullum erit temeritatis periculum in illa tanta adhæſione. Hoc autem totum adeſt & prælucet intellectui ante imperandum fidei aſſenſum. Nam, ut dictum eſt in probatione aſſertæ ſententiæ, ad imperandum ipſius revelationis aſſenſum hoc proponitur. Locutio facta per opera quæ vires naturæ ſuperant, eſt ab ente quod ſit naturâ ſuperius. Et ad imperandum aſſenſum rerum revelatarum, iſtud prælucet. Omne quod eſt à Deo revelatum, eſt verum. Et hoc utrumque principium ad revelationes quas credit Eccleſia, & ad res revelatas irrefragabiliter applicatur per evidentem credibilitatem miraculorum, in quibus incredibile eſt nullum fuiſſe verum. Itémque per prophetiarum adimpletionem, quæ in dubium revocari non poteſt. Ergo eſt in objecto fidei aliquid quod evidentiæ ſcientiarum æquivalet, Imò, ut dixi, prævalet tali evidentiæ, cùm quidquid revelationi, aut rebus revelatis opponitur, etſi in ſpeciem tam evidens quàm

objecta ſcientiarum, hoc ipſo à ſua illa apparente evidentia excidat, & nequidem exinde credibile ſit.

5. Inſtabis ſecundò, Minùs poteſt intellectus circa id quod eſt tantùm credibile, etſi evidenter, quàm circa id quod eſt evidens. At circa id quod eſt evidens, non poteſt intellectus ponere niſi firmiſſimum aſſenſum. Ergo non poteſt talem aſſenſum ponere circa id quod eſt tantùm evidenter credibile.

6. Reſpondeo diſtinguendo majorem, minùs, ſi non accedat voluntatis actus, quo non modò aſſenſus, ſed etiam ſumma aſſenſûs firmitas imperetur, concedo: ſi accedat talis actus, ídque ex honeſtiſſimo, & ſummè rationabili imperandi motivo, nego. Motivum talis imperii eſt iſtud. Ens tantum quantum eſt illud quod per miracula vires naturæ ſuperantia & omni enti creato inimitabilia, loquitur, & per ſigna infalſificabilia locutionem ſuam confirmat, exigit ut poſita evidenti credibilitate teſtimonii ejus, eáque ineluctabili, & indeſtructibili, & cognita tali, tam ejus teſtimonium, quàm rerum ab ipſo aſſertarum veritatem, cum ſumma imperabili aſſenſûs firmitate credamus. Iſto principio voluntatem movente, ſuppoſita illa ex parte intellectûs inexpugnabili credibilitatis evidentia, nihil æquius

eſt. Et illud dirigit eam virtutem voluntatis quæ piæ credulitatis affectus appellatur, cujus actus unà cum aſſenſu intellectûs, unum moraliter fidei actum, ratione ipſius liberum, & meritorium, conſtituit.

7. Inſtabis tertiò, voluntatis imperium in intellectum eò tantùm ſe extendit ut determinet ad aſſenſum, aut diſſenſum, aut dubitationem, aut ſuſpenſionem judicii, non autem ut determinet ad qualitatem, ſeu talitatem aſſenſûs. Quod probatur, quia ipſa quoad actus ſuos libera eſt tantùm quoad contrarietatem, aut contradictionem eorum, non autem quoad alios modos qui ipſis inſunt, putà ad intenſionem, aut appretiationem majorem, aut minorem, ad quam ſi eſſet libera, ſequitur dari poſſe omiſſionem liberam ſine actu, quia quando voluntas remiſsè ageret, aut cum minori appretiatione, omitteret liberè aliquos gradus intenſionis, aut talem appretiationem ſine actu. Repugnat autem ex veriore Philoſophia, dari omiſſionem liberam ſine omni actu poſitivo. Itaque voluntas non determinat niſi ad contrarietatem, aut contradictionem ſuorum actuum, non autem ad talitatem actûs: ac proinde ad ejus firmitatem non determinabit.

8. Reſpondeo negando majorem. Ad

probationem diſtinguo, libera eſt tantùm ad illam contrarietatem, aut contradictionem, non autem quoad alios modos, & magis ſpecialem eorum qualitatem, ſi nullum proponatur motivum impellens ad imperandam illam talitatem, appretiationem, aut ardorem, concedo: ſi tale proponatur motivum, etſi illud motivum non ſit motivum ipſius actûs, aut talis actûs eliciendi, ſed tantùm motivum imperandi talitatem actûs, nego. Sic ſi alicui proponatur cum indifferentia objectiva motivum divini amoris, nempe bonitas Dei per ſe amabilis, & nihil aliud menti ejus obverſetur impellens ad imperandam generoſitatem, aut intenſionem amoris, exercebit liberè actum charitatis qui erit certæ intenſionis, proportionatæ ad vim quam habebit ſola cognita bonitas, nullâ aliâ ipſi adjunctâ cauſâ voluntatem magis determinantè. Et actus quidem erit liber, quia poſſet voluntas non amare, ſed intenſio non erit libera, quia poſito quòd voluntas amet, nihil eam movet aliter ad talem intenſionem, quàm movendo ad amorem, unde intenſio non erit libera niſi libertate amoris. Si autem manente eadem propoſitione bonitatis divinæ, veniat ipſi in mentem motivum impellens ad generoſitatem amoris imperandam, nempe vis meritoria quæ eſt in tali gene-

roſitate amoris, etſi illa non ſit motivum amoris divini, ſed proprii, poterit imperari amor ardentior, ac generoſior, quàm ſi non adfuiſſet tale motivum ejuſmodi imperii: ídque verum erit etſi bonitas non aliter proponatur quàm priùs, nempe ut per ſe amabilis, non verò ut digna propter quam ulterior, ac generoſior amor imperetur. Pari igitur modo quando intellectui proponetur ratio reddens objectum evidenter credibile, ſi cum ea nullum proponatur motivum imperandi talitatem aſſenſûs, quia de tali motivo nulla erit cogitatio, intellectus, certo modo aſſentietur merè naturaliter quoad hoc, ſeu non ex determinatione voluntatis, quia aſſentietur prout major erit in hac parte apparentia veri: quod etiam contingit ſuo modo in æſtimativa brutorum, putà cùm canis æſtimat longiorem ſemitam in qua non ſunt ſpinæ, eſſe meliorem breviori, quia ſpinæ in breviori majorem habent ſpeciem mali, quàm longitudo alterius ſemitæ. At verò ſi ſtante eadem propoſitione objecti quoad rationem ſe tenentem ex parte intellectûs, ſeu manente eadem præciſè credibilitate illius, repræſentetur præterea voluntati eſſe bonum, ut non modò determinet intellectum ad aſſenſum, ſed ut ad talem aſſenſum determinet, tam poterit ad illam

talitatem determinare, quàm ad talitatem ſuorum actuum, quia, ut dictum eſt ſuprà, eodem modo ſe habet ad imperandos actus intellectûs, ſicut ad ſuos, in quantum utrobique non imperat aliter quàm conſtituendo hominem volentem efficaciter id quod eſt in ſua poteſtate. Quo poſito, ſequitur, ut ſuprà oſtenſum eſt, illud fore. Et hoc tantummodò contendo hîc voluntatem poſſe imperare circa objectum inevidens ſummam aſſenſûs firmitatem, quia ad hoc aſſignatur motivum ad talem imperandam judicii adhæſionem omnium ſupremum, nempe prædicta Dei dignitas ad ſummum noſtri intellectûs ſubmiſſionem, atque adhæſionem ſuppoſitâ prædictâ credibilitatis evidentiâ, quâ fit ut cùm adſit mera, eáque invincibilis ratio aſſentiendi, nulla ſit diſſentiendi: ſiquidem circa evidenter credibile cùm non ſit ratio prudenter diſſentiendi (alioquin eſſet probabile) homini prudenti ad diſſenſum nulla prorſus eſſe cenſetur.

9. Inſtabis quartò, nihil poteſt impellere ad firmiſſimum aſſenſum, niſi ratio ex parte intellectûs tali firmitati proportionata. Ergo fruſtra affertur pro cauſa firmitatis quæ ineſt intellectui, imperium voluntatis.

10. Reſpondeo diſtinguendo majorem, nihil niſi ratio ex parte intellectûs tali fir-

mitati proportionata poteſt impellere ad firmiſſimum aſſenſum eliciendum, concedo: imperandum, nego: quin potiùs verum eſt rationem imperandi aſſenſûs nunquam ſe tenere ex parte intellectûs ut aſſentientis, ſed ab intellectu ut dirigente proponi voluntati, & eſſe ſemper aliquam rationem boni, vel convenientiam, vel honeſtatem imperii, vel dignitatem, & meritum objecti, quia voluntas non movetur niſi motivo ſibi proprio: & non per idem moventur ipſa, & intellectus. Intellectus quidem movetur apparentiâ veritatis: voluntas autem propoſita aliqua bonitate, cujuſmodi eſt ipſa bonitas tantæ veritatis, & talis in aſſenſu firmitatis.

11. Reſpondeo præterea negando minorem, & probationem ejus, quia verè eſt in evidenti credibilitate ſuprà explicata, & applicante ad objectum fidei principia, non modò certiſſima, ſed etiam evidentiſſima, qualia ſunt iſta, ſolum ens naturâ ſuperius poteſt loqui per opera vires naturæ ſuperantia, & omne à Deo revelatum, eſt verum, eſt inquam in tali credibilitate vis motiva intellectûs proportionata cauſandæ, etſi non ſine imperio voluntatis, ſummæ aſſenſûs firmitati.

12. Objicies ſecundò, Aſſenſus fidei non eſt certior judicio credibilitatis. Ergo non eſt certior omni concluſione naturali.

Antecedens probatur, quia nullus aſſenſus eſt certior alio à quo pendet. Atqui aſſenſus fidei pendet ab illo judicio. Ergo non eſt illo certior, ſed ad ſummum æquè certus.

13. Reſpondeo primò, judicium credibilitatis quo proximè dictatur eſſe credendum, eſſe ſupernaturale quia omne judicium conſtituens hominem in actu primo paratum ad volitionem honeſtam, ac meritoriam, cujuſmodi eſt actus voluntatis quo imperatur actus fidei, eſt ex gratia Chriſti, ac proinde ſupernaturale. Unde non ſequitur ex paritate certitudinis in iſto judicio cum aſſenſu fidei, ipſum aſſenſum fidei non eſſe certiorem omni judicio naturali. Sed quia verè & reipſa iſtud judicium cùm non ſit actus fidei, non habet adhuc certitudinem fidei propriam.

14. Reſpondeo ſecundò, aſſenſum fidei non pendere ab illo judicio ut ab antecedente aut præmiſſa, ſed tanquam à cauſa & regula impellente & dirigente voluntatem ut imperet firmiſſimum aſſenſum fidei, ad quod non eſt neceſſaria paritas firmitatis ſed tantùm ut ſit judicium de rationabilitate, convenientia, & obligatione talis firmitatis.

15 Inſtabis, Revelatio creditur propter motiva credibilitatis ipſam manifeſtantia, & judicium de veritate illorum motivorum

eſt antecedens ad aſſenſum revelationis, & illud nondum eſt actus fidei. Ergo aliquis actus qui non eſt fidei, eſt æquè certus ac aſſenſus fidei.

16. Reſpondeo judicium de veritate motivorum quæ non ingrediuntur revelationem Dei, vel, ſi ſunt aliquid pertinens ad ipſam, nondum tali modo ſpectantur, illud inquam judicium eſſe tantùm cauſam diſpoſitivam ad aſſenſum revelationis, quo ipſa per ſeipſam ex ſua propria ratione differentiali ſeu ex ſua inimitabilitate, & infalſificabilitate cognoſcitur modo hactenus explicato. Non requiritur autem in cauſa diſpoſitiva ad cognitionem ulteriorem, ſeu in cauſa quæ intellectui occaſionem, & poteſtatem dat formandæ perfectioris cognitionis ex hypotheſi prioris, tanta certitudo ac perfectio, quanta eſt in iſta poſteriori cognitione. Sic in concluſione demonſtrationis à poſteriori non eſt tanta perfectio, nec etiam tanta certitudo, ſaltem cum primò cognoſcitur ante peniciorem advertentiam, quanta eſt in præmiſſis demonſtrationis à priori, quarum tamen una eſt illa ipſa propoſitio quæ fuerat concluſio, priùs quidem ab effectu deducta, poſtea autem per ſeipſam ex bene inſpecta & penetrata immediatione terminorum cognita, & aſſumpta ad effectum per cauſam cognoſcendum. Quod fieri à nobis

non potuiſſet niſi prior illa minùs perfecta notitia intellectum diſpoſuiſſet ad hanc excellentiorem. Dico autem cum aliqua quoad modum procedendi paritate, aſſenſum qui datur motivis vel non pertinentibus ad conſtitutionem revelationis in ratione ſigni externi pro interna Dei locutione ſupponentis, vel nondum ſub tali ratione cognitis, eſſe tantùm cauſam diſpoſitivam ad nobiliorem cognitionem quæ habetur de revelatione per ſeipſam cognita. Nam præmiſſâ ſufficienti conſideratione circa illa motiva, & expenſâ talium operum ac ſignorum ſupernaturalitate, intellectus noſter ex imperio voluntatis iſta firmiſſimè judicat: ſolum ens naturâ ſuperius ſic loqui poteſt. Solum ens ſupremum & infinitum id poteſt quod omnes entium creatorum vires ſuperat. Iſta locutio & atteſtatio ſuperat omnes entium creatorum vires. Hoc eſſe Verbum Dei certiſſimum eſt. Ante iſta nihil tam firmiter quam iſta creditur. Et antequam fiunt iſti actus, ad aſſenſum revelationis pertinentes, vel antequam fiat unicus actus iſta complectens, opus fuit attenta conſideratione, & aliquibus minùs firmis aſſenſibus ut iis præſuppoſitis ſumma iſta firmitas circa ipſam talem revelationem, ut per ſe alteri à ſupremo ente impoſſibilem imperaretur.

17. Objicies tertiò, Actus quo aſſentior huic propoſitioni, Chriſtus eſt homo vel non eſt homo, eſt certior aſſenſu quem præbeo huic parti, Chriſtus eſt homo. Sed primus eſt naturalis, ſecundus autem fidei. Ergo datur aſſenſus naturalis certior aſſenſu fidei. Major probatur, quia video abſolutè impoſſibile eſſe quin ea disjunctiva ſit vera: ídque eſt evidentiſſimum. Scio autem poſſibile fuiſſe ut Chriſtus, ſeu Meſſias non eſſet homo, ſed Angelus, cui Deus hypoſtaticè fuiſſet unitus; vel etiam ut nullus eſſet Chriſtus: in quo caſu non eſſet verum Chriſtum eſſe hominem, cùm hoc includat exiſtentiam Chriſti. Ergo ſum certior de illa disjunctiva quàm de hac parte ejus.

18. Reſpondeo disjunctivam quidem eſſe certiorem qualibet ejus parte naturaliter ſpectata ſed non altera parte prout eſt aſſenſus qui Dei revelationem ſupponit, eíque innititur. Nam neceſſitas veritatis, & impoſſibilitas falſitatis in eo quod Deus aſſeruit, petitur ex altiori principio quàm neceſſitas veritatis in alterutro ex disjunctis, & impoſſibilitas falſitatis in utroque, petita ex natura oppoſitionis quæ eſt inter illa. Et ſi contra id quod Deus dixit, appareret ſpecies evidentiæ ſimilis ei quæ reperitur in objectis ſcientiarum, prævalere deberet illi apparentiæ

Et id ſufficit ad præeminentiam certitudinis objectivæ ſupra id quod eſt de ſe neceſſarium. Et tali certitudini objectivæ ſupervenit in ipſo aſſenſu fidei, ſumma ex rationabiliſſimo voluntatis imperio, judicii adhæſio.

19. Objicies quartò, actus fidei non poteſt eſſe certior hoc principio naturali. Quidlibet eſt, vel non eſt, quia non poteſt eſſe actus fidei certior principiis ex quibus pendet. Atqui & veritates fidei omnes, & ipſa ejus principia, nempe quòd ſolum ens naturâ ſuperius poſſit loqui per miraculoſa opera, quódque hæc locutio taliter facta ſit, pendent ex illo principio, quod eſt omnium fundamentum. Ergo ejuſmodi veritates & principia non certiùs tenentur à fideli, quàm illud naturale principium.

28 Reſpondeo diſtinguendo antecedens, non eſt certior illo principio ſumpto prout eſt aſſenſus de objecto implicitè ſaltem revelato, & incluſo in aliis veritatibus explicitè revelatis, concedo, quia ſic habet totam certitudinem fidei, quæ convenit omni actui ejus, quomodocunque objectum talis actûs, ſive implicitè, ſive explicitè ſit revelatum. Non eſt certior illo principio ſumpto prout eſt cognitio naturalis, nego ob rationem jam allatam: & dico illud principium implicitè eſſe re-

velatum in quantum Deus, dum unum aſſerit, dicit implicitè non eſſe verum contradictorium ejus. Sic dum dicit tres eſſe perſonas in Trinitate, dicit implicitè non eſſe quatuor, neque duas tantùm, quia ſi eſſent quatuor, aut tantùm duæ, non eſſent tres, aut non eſſent tres in ſenſu quem intendit accipiendo ternarium numerum prout excludit & minoritatem infra illum, & majoritatem ſupra ipſum. H.nc patet multa eſſe implicitè revelata, quæ non ſunt expreſsè à Deo dicta: & talia non ſunt accipienda ut contradiſtincta à veritatibus fidei, cùm ſint tranſcendentia, tum ad ipſas, tum ad luminis naturalis veritates.

SECTIO TERTIA.

An aſſenſus fidei à revelatione ad rem revelationem ſit diſcurſivus.

1. NOn eſt hîc controverſia an omnis actus fidei ſit diſcurſivus: Nam non eſt neceſſe ut actus quo agnoſcitur ipſa revelatio, ſit mediatus, & ex anteriore motivo deductus, cùm poſſit ipſa revelatio facta per opera vires naturæ ſuperantia, per ſe innoteſcere ut locutio entis quod ſit naturâ ſuperius, & ille actus jam erit fidei in quantum aptus eſt

produci ab habitu fidei, & habebit certitudinem fidei in mediatos aſſenſus refundendam. Quæri ergo tantùm poteſt primò, an dum res revelatæ creduntur propter teſtimonium Dei, talis aſſenſus habeat rationem diſcurſûs. Secundò an concluſionem ex duabus propoſitionibus, aut ex una revelata, & altera evidenti ſequentem, ipſa fides eliciat. taliſque concluſio ſit actus fidei. De prima controverſia hîc agetur, poſtea de ſecunda.

2. Quoad prioris controverſiæ reſolutionem, notandum eſt intellectum genericè ſumptum, multis modis poſſe ſe habere circa objecta. Primò ita ut clarè & uno actu, etiam ſine compoſitione ſubjecti & prædicati, videat omnia quæ rei inſunt, cum omni relatione unionis, cauſalitatis, ac dependentiæ quam habent inter ſe. Et ſic Deus videt omnia objecta noſtrorum diſcurſuum, & Angeli objecta diſcurſuum quos formamus circa naturalia; contenta in ſphæra intuitionis eorum: unde circa hæc non diſcurrunt, cùm ad diſcurſum non ſufficiat cognoſcere unum pendens ab alio, neque etiam unum in alio, cùm Deus in ſuis decretis videat futuritionem rerum decretarum, quæ hoc ipſo jam ſunt objectivè in mente ejus: ſed requiratur compoſitio multiplex prædicatorum cum ſubjectis, per quam extrema

trema primò uniantur in tertio, ac deinde inter ſe: ſimplex autem intuitus qui eſt in Angelis circa naturalia talem compoſitionem excludit. Et nos quoque circa res ſenſibiles, quæ percipiuntur à ſenſibus, multa cognoſcimus ſine diſcurſu, & ſine attributione prædicati ad ſubjectum, per ſimplicem intuitum. Neque enim, cùm quis cubiculum ingreditur, ut intelligat eſſe in eo parietes, feneſtras, menſam, *&c.* neceſſe eſt ut habeat judicia compoſita ex ſubjectis & prædicatis. Nam viſionem tum externi tum interni ſenſûs nobis communem cum brutis, comitatur etiam ſimplex intuitus intellectûs, neque deeſt tam nobili potentiæ quod illis inferioribus convenit, ſed habet idem ſuo modo circa illa multò præſtantiùs. Quare compoſitio mentalis, & diſcurſus eſt circa ea quæ non ita patent, & circa connexa, & inferibilia ex illis, ut noſtra cognitio progrediatur ultra illa de ſe obvia. Et contingit etiam aliqua intelligi per ſimplicem actum, in quibus eſt aliqua cauſalitas ac dependentiæ unius ab alio, ut cùm occurrente in via amne, & ponte, judicamus tranſeundum eſſe ſupra pontem, non per mediam aquam, & ſimilia, in quibus non eſt neceſſaria prædicta attributio aut compoſitio ulla, & diſcurſus, cùm hoc etiam bruta, etſi ſine diſtinctione cauſæ,

æſtiment ſimplici actu, utpote incapacia compoſitionis judicativæ, quæ fit per unionem prædicati cum ſubjecto, ex qua multiplicata, & ordinata, exurgit diſcurſus. Ad diſcurſum igitur requiritur talis compoſitio quæ locum habet in iis quæ non ſunt ita ſenſibilia, nec ita de ſe perceptibilia: unde ad ea penitiùs cognoſcenda, & plura de illis attingenda, opus eſt tranſitu & progreſſu ab obviis primò cognitis, ad ea quæ ſunt connexa, & per compoſitionem in tertio conſequenter unibilia interſe, atque identificabilia: in quo conſiſtit ratio diſcurſûs.

3. Porro hic diſcurſus, & compoſitio etiam mediata fieri poteſt duobus modis, primò per plures actus inter ſe connexos, & ordinatos, ut ſi dicatur, Omne rationale eſt riſibile. Omnis homo eſt rationalis. Ergo omnis homo eſt riſibilis. Secundò per unum actum pluribus æquivalentem, ut ſi dicatur, quia omne rationale eſt riſibile, & omnis homo eſt rationalis, omnis homo eſt riſibilis: Ibi cùm ſit unica totalis propoſitio cauſalis, eſt tantùm unus actus, ſed idem præſtans quod tres priores. Prior igitur ille procedendi modus vocatur ab omnibus ſine controverſia diſcurſus formalis, tum quia per eum fit tranſitus à compoſitione extremorum in tertio, ad compoſitionem eo-

rum inter ſe: tum quia præterea fit tranſitus à præviis cognitionibus ad ſubſequentem diſtinctam cognitionem. Secundus procedendi modus vocatur communiter diſcurſus virtualis: diſcurſus quidem propter compoſitionem, & illationem objectivam: virtualis autem, quia cognitiones non ſunt in eo multæ niſi virtualiter. Sed verè eſt diſcurſus formalis, licet ex cognitionibus virtualiter pluribus, quia eſſentia diſcurſus conſiſtit in hoc quòd, quia duo extrema identificata ſunt in tertio, identificentur inter ſe: & ad hoc accidentale eſt quòd id fiat per plures actus, aut per unum, cùm utrobique æquè ſervetur dictum de omni, in affirmativis, ſicut & dictum de nullo, in negativis. Et illud, quæ ſunt eadem uni tertio, ſunt idem inter ſe; ſicut & iſtud. Quæ non ſunt idem uni tertio, uno ſcilicet habente identitatem cum illo, alio non habente, non ſunt idem inter ſe. Ubi autem eſt formalis illatio, identitatis, aut non identitatis inter extrema ſecundùm illa principia formalia diſcurſûs, eſt formalis diſcurſus. Quare cùm talis illatio facta per unum actum virtualiter multiplicem, vocatur diſcurſus virtualis, hoc ita intelligendum eſt, ut virtualitas non cadat ſupra rationem diſcurſûs, ſed ſupra diſtinctionem actuum. Idque confirmatur, quia

ſi quis alteri dicat, Omne bonum eſt amandum, Deus eſt bonus. Ergo eſt amandus, & alter ille reſpondeat, ita eſt, habebit hic tantùm unum actum, & tamen cognitio ejus non erit diverſa quoad rationem diſcurſûs, à cognitione alterius. Quare diſtinctio actuum ad rationem diſcurſûs accidentaria eſt, & non pertinet ad alium habitum. His poſitis.

4. Dico, non repugnat fidei diſcurſus formalis quo ſuum objectum materiale dependenter à ſuo motivo formali attingat. Hæc aſſertio videtur eſſe omnino S. Thomæ 22. q. 1. a. 1. ubi inter Geometriam, & fidem, ſimilitudinem in eo ponit, quod ſicut Geometriæ objectum formale eſt medium quo utitur ad demonſtrationem, ita fidei objectum formale ſit Dei auctoritas ex qua infert rem revelatam. Eſt autem hæc ſententia plurimorum illuſtrium Theologorum, contra multos alios item inſignes.

5. Probatur, quia in cognoſcendis iis quæ per ſe non patent, nec ſenſibilia ſunt, noſter intellectus procedit judicando per attributionem prædicati ad ſubjectum, & ſic uniendo in tertio extrema quæ non ſunt primò viſa, unde conſequenter illa unit inter ſe. Idque maximè contingit, & neceſſarium eſt, ſi res de ſe penitus obſcura, non poteſt nobis innoteſcere, niſi

per locum extrinſecum, ſeu teſtimonium alicujus, cujus judico noſtrum conformemus. Atqui res fidei non ſunt ſenſibiles, ſed abſtractæ à ſenſibus: & cùm ſint de ſe penitus obſcuræ, putà Trinitatis myſterium, unio hypoſtatica, *&c.* non innoteſcunt nobis niſi per teſtimonium Dei ipſis rebus extrinſecum. Ergo circa eas neceſſaria eſt compoſitio judiciorum & diſcurſus. Et licet hæc fiant per unum actum, maximè quando ſæpè fiunt actus fidei, non deſinet in eo reperiri ratio formalis compoſitionis etiam mediatæ, in qua ſita eſt formalitas diſcurſûs.

6. Dices, fidei aſſenſus eſt excellentiſſima noſtri intellectûs operatio, ejúſque ſupernaturalis perfectio: Ergo non eſt in ea compoſitio terminorum, & multò minùs diſcurſus, ſed ſimplex intuitus. Quod confirmatur, quia homo eſt de ſe capax judiciorum compoſitionis expertium, ut oſtenſum eſt ſuprà. Ergo accedente quoad res fidei, ſupernaturali elevatione ſic judicabit.

7. Reſpondeo negando conſequentiam, quia ſupernaturalitas & excellentia actûs non tollit imperfectiones quæ proveniunt ex conditione objecti à ſenſibus abſtractiſſimi, nec per ſe patentis. Et hinc eſt obſcuritas quam Deus voluit fidei noſtræ ineſſe, ut ſic libera eſſet, ejúſque ho-

norativa & meritoria noſtri intellectûs ad ejus auctoritatem adhæſio. Quod ſi ſupernaturalitas, & maxima excellentia obſcuritatem non excludit, multò minùs excludet compoſitionem, quæ eſt minor imperfectio quàm obſcuritas, ſiquidem compoſitio in ſcientia quæ præſtat omni naturali obſcuræ cognitioni, reperitur.

8. Dices ſecundò, poteſt intellectus ſpectare veritatem revelatam, ut ſubſtantem revelationi & ab ea affectam. Sic autem eam ſpectans poterit ei uno ſimplici actu ſine tranſitu ab uno objecto ad aliud aſſentiri. Ergo ſic fidei actus circa rem revelatam erit ſine diſcurſu.

9. Reſpondeo ibi eſſe tres, ſive formaliter, ſive virtualiter diſtinctos actus. Primus eſt, Quod Deus dixit, eſt verum. Secundus, Deus hoc dixit. Tertius, Ergo eſt verum. Et iſti omnes fiunt à nobis per compoſitionem mentalem, attribuendo prædicatum ſubjecto. Eſtque in tertio compoſitio mediata, ſive unio extremorum, propter præcedentem unionem ipſorum in tertio, quod eſt, eſſe à Deo revelatum. Quod autem id totum fiat per unum realiter actum, vel per plures, hoc eſt extra eſſentiam diſcurſûs, qui non deſinit eſſe formalis, ubi compoſitio eſt formalis, etſi actus ſint tantùm virtualiter plures. Eſt autem ibi neceſſaria compoſi-

tio propter abſtractionem, & inevidentiam extremorum, & debet illa eſſe mediata quoad unionem extremorum inter ſe, quia extrema illa non ſunt immediatè à nobis unibilia, putà, Deus eſt Trinus, & ſimilia quæ per ſolam revelationem nobis innoteſcunt. Et licet aliunde innoteſcerent, eſſéntque evidenter connexa, ut iſta, Deus eſt, non eſt nobis evidens illorum unio in hoc quòd ipſa ſit revelata. Sic autem debent repræſentari intellectui noſtro ad actum fidei. Itaque progreſſus circa inevidens objectum fidei, prout eſt objectum fidei, facit neceſſitatem compoſitionis formalis, quæ ſufficit ad formalem diſcurſum.

SECTIO QUARTA.

Solvuntur aliæ objectiones.

1. PRæter jam ſolutas inſtantias, objicies primò, omnis diſcurſus nititur identitate objecti præmiſſarum cum objecto concluſionis. Fides autem non nititur tali identitate, ſed ſolo teſtimonio Dei ſummè veracis. Ergo nullus actus fidei eſt diſcurſivus.

2. Reſpondeo negando minorem quæ malè probatur, involvendo implicitè, ac ſupponendo falſum, nempe quòd non

poſſit idem diſcurſus niti identitate objecti præmiſſarum, & revelatione Dei. Contrarium enim patet in hoc ſyllogiſmo. Omne dictum à Deo ſummè veraci, eſt verum. Myſterium Trinitatis eſt dictum à Deo ſummè veraci. Ergo illud eſt verum, ibi enim concluſionis aſſenſus nititur identitate objecti præmiſſarum cum objecto concluſionis, quia duo extrema uniuntur huic termino, dictum à Deo ſummè veraci, quæ unio eſt objectum præmiſſarum & ſimul nititur auctoritate Dei, quia ipſa eſt formale ſignificatum quod importatur per hoc concretum, dictum à Deo ſummè veraci. Ergo falſa eſt, & malè probata minor illius ſyllogiſmi.

3. Reſpondeo præterea, ſi quid valeret objectionis argumentum, illud vim habiturum contra fidei actum virtualiter tantùm, ut volunt adverſarii, diſcurſivum. Nam diſcurſus ille quem virtualem vocant, habet idem motivum ac diſcurſus factus per actus diſtinctos. Et pari modo ſolvi poſſunt multæ aliæ objectiones, retorquendo illas in diſcurſum uno actu factum. Æquè enim illum impugnant, ac compoſitum ex diſtinctis actibus.

4. Objicies ſecundò, Omnis diſcurſus nititur bonitate conſequentiæ. Sed fidei aſſenſus non nititur bonitate conſequentiæ, quia nititur ſola Dei auctoritate: Et,

ſi

ſi illa bonitate niteretur, non eſſet actus virtutis Theologicæ. Ergo nullus actus fidei habet rationem diſcurſûs.

5. Reſpondeo negando majorem, quæ vera eſt tantùm de ſyllogiſmo qui ſit artificialis, etiam in actu ſignato. Fundatur enim abſolutè diſcurſus, ſi ſyllogiſmo ſimplici continetur, in identitate objecti præmiſſarum cum objecto concluſionis, & connexione exiſtente inter res aut rationes ſignificatas per illa extrema, & rem aut rationem ſignificatam per medium terminum. Sic in iſto ſyllogiſmo. Omne rationale eſt riſibile. Omnis homo eſt rationalis. Ergo omnis homo eſt riſibilis; diſcurſus fundatur in identitate hominis & riſibilis cum rationali: quæ identitas aſſerta eſt in præmiſſis. Item fundatur in connexione formali quam neceſſariò & indiſſolubiliter habent humanitas & riſibilitas cum rationalitate. Si ſyllogiſmi ſunt compoſiti, diſcurſus fundatur in prædictis, aut æquivalentibus principiis. Neque ullo modo ad concludendum aliquid ex præcognitis præmiſſis, neceſſe eſt cogitare de bonitate formæ, ſeu de diſpoſitione ſyllogiſtica terminorum: quod fit vel poſt ipſum factum diſcurſum, per actum reflexum, vel poſt ſyllogiſmum apprehenſivum, ut illa cognita bonitas ſit accidentarium motivum ad aſſentiendum concluſioni ſic ſequenti,

ipſique totaliter ſumpto ſyllogiſmo.

6. Confirmatur, quia ad judicandum ſcientificè de aliquo effectu, ſatis eſt cognoſcere cauſam illius per compoſitionem & attributionem terminorum, & ipſum inde inferre, ſeclusa omni arte Logica, omníque cogitatione de ipſis actibus intellectûs, eorúmque rectitudine.

7. Objicies tertiò, Aſſenſus revelationis non poteſt non eſſe aſſenſus rei revelatæ, quia aſſenſus revelationis repræſentat rem revelatam, ut cum ipſa infallibili revelatione connexam. Ergo ſine diſcurſu erit ille aſſenſus qui eſt actus fidei.

8. Reſpondeo negando antecedens, quia aſſenſus revelationis eſt tantùm cauſaliter aſſenſus rei revelatæ. Unde ad probationem dico, repræſentare connexionem revelationis cum ipſa re revelata (quod ſolum fit per utrumque ſimul ſumptum principium fidei) nihil aliud eſſe niſi repræſentare id unde bene ſequitur veritas rei revelatæ.

9. Talis autem aſſenſus non eſt formaliter aſſenſus rei revelatæ, ſed radicaliter, eo modo quo omnis præmiſſarum aſſenſus eſt radicaliter & virtualiter aſſenſus concluſionis. Quod ſi valeret objectio, tolleretur omnis diſcurſus à ſcientiis, quia tolleretur tranſitus à præmiſſis ad concluſionem, ſiquidem jam in præmiſſis eſſet formaliter

aſſenſus concluſionis, & fides humana procedens à teſtimonio hominis fide digni, non eſſet diſcurſiva ob paritatem rationis.

10. Objicies quartò, Ejuſdem eſt rationis fides noſtra cum fide quam habuerunt Angeli viatores. Sed fides Angelorum non fuit diſcurſiva, quia ipſi non diſcurrunt. Ergo nec noſtra eſt diſcurſiva.

11. Reſpondeo primò, Angelos diſcurrere circa res ipſis obſcuras, futuras, ſupernaturales, ac denique circa ea omnia quæ non vident intuitivè. Non vident autem intuitivè niſi res naturales creatas, ipſis ad certum ſpatium præſentes. Et hinc patet eos poſſe diſcurrere, & egere diſcurſu circa objecta fidei.

12. Reſpondeo ſecundò, diſtinguendo majorem, ejuſdem rationis quoad obſcuritatem ipſi propriam, id eſt quoad inevidentiam revelationis, & rei revelatæ ut ſic, item quoad certitudinem majorem omni certitudine naturali, quoad ſupernaturalitatem, & libertatem petitam ab imperio voluntatis, concedo: quoad ea quæ in actum fidei proveniunt ex ſubjecto, ſeu principio naturali, in quo eſt habitus fidei, nego. Nam actus fidei noſtræ non eſt actus Angelicus, neque habet differentiam actûs Angelici propriam. Unde ſi Angelus non eſſet capax diſcurſûs, omnis fidei actus

in illo eſſet immediatus aſſenſus, non tamen in nobis, quia in illo immediationis neceſſitas non proveniret ex fide ut ſic, ſed ex ſubjecto fidei. Unde in nobis qui circa inevidentia inferimus per diſcurſum, id quod cum motivo noſtri aſſenſûs connexionem habet, fides non deſineret eſſe diſcurſiva.

13. Objicies quinto, Si fides eſſet formaliter diſcurſiva, ipſa non diſtingueretur à Theologia, quia ab eodem objecto formali & motivo, eodem modo procederet ad illationem eorum quæ cum illo connexionem habent, ac dependentiam in ratione cognoſcibilium.

14. Reſpondeo negando ſequelam. Ad probationem dico, Theologiam, etſi diſcurrat ex revelatione, non diſcurrere ex ea credendo eam tanto aſſenſu, ex pia determinatione voluntatis, ſed diſcurrere ex ea vel judicata ob motiva ſe tenentia tantùm ex parte intellectûs, vel ſuppoſita ex fide, per quam oſtendit illam rationaliter cum ſumma aſſenſûs firmitate, ac certitudine credi. Et ſic eſt fidei rectè ſubordinata. Adde quòd Theologia diſcurrit etiam ex veritatibus, revelatis ad quævis alia inde inferibilia, cùm fides ex ſola revelatione Dei ſummè veracis, ad ſolas veritates revelatas procedat.

13. Objicies ſextò, ſi fides êſt forma-

liter diſcurſiva, non omnes fidei actus erunt æqualis certitudinis, quia in diſcurſu certiores ſunt præmiſſæ, quàm concluſio. Itaque firmiùs credetur revelatio quàm res revelata.

16. Reſpondeo primò, ſi decrementum illud certitudinis admittatur neceſſarium in diſcurſu formali, idem quoque eventurum neceſſariò in virtuali, quia in eo aſſenſus objecti materialis tam dependet ab aſſenſu motivi, ſeu à motivo ut judicato, quàm in diſcurſu formali compoſito ex diſtinctis actibus.

17. Reſpondeo ſecundò, negando conſequentiam. Ad probationem, dico poſſe tam certam eſſe concluſionem quàm præmiſſas duobus modis. Primus, qui ad rem præſentem non ſpectat, eſt quando certitudo præmiſſarum neceſſaria eſt ob evidentiam ut in ſcientiis, & nihil impedit ne tota communicetur concluſioni, quia nimirum nulla eſt obſcuritas circa conſequentiam, & modum inferendi. Sic in iſta demonſtratione, Omne rationale eſt riſibile. Omnis homo eſt rationalis. Ergo omnis homo eſt riſibilis, tam certa eſt concluſio, quàm præmiſſæ: & tantùm verum eſt præmiſſas eſſe priùs naturâ certas, quia nihil eſt modificans vim præmiſſarum, aut impediens ne parem ſibi effectum cauſent. Secundus modus, qui ad rem facit, eſt

quando libera exiſtente certitudine unius ſaltem ex præmiſſis, & libero pro utraque gradu adhæſionis, ſeu firmitatis imperatæ, quæ hîc potiſſimùm attenditur, & omnem naturalem tranſcendit, non minor eſt cauſa imperandi tam firmum concluſionis aſſenſum, quàm fuit pro præmiſſis, & nulla aliunde occurrit obſcuritas circa neceſſitatem conſequentiæ. Quod totum hîc contingit. Nam primò dignitas quam Deus habet ut ipſi credatur, tam ſe extendit ad hoc ut credamus verum eſſe quod dicit, quàm ut credamus ipſum dicere, cùm præſertim ideo exigat ut credamus ipſum dicere, quia vult ut credamus verum eſſe quod dicit. Deinde in diſcurſu qui fit à motivo fidei, ſeu à revelatione Dei ad rem revelatam, nulla eſt obſcuritas quoad conſequentiam. Nam iſte ſyllogiſmus, Omne quod Deus ſummè verax dixit, eſt verum. Sed Deus ſummè verax dixit, omne quod Eccleſia credendum proponit: Ergo omne quod Eccleſia credendum proponit, eſt verum: Iſte, inquam, ſyllogiſmus tam clarus eſt quoad formam, quàm ſupradicta, aut quævis alia demonſtratio. Igitur par erit certitudo in concluſione diſcurſûs fidei, ac in præmiſſis illius diſcurſûs.

18. Aliter ad objectionem reſpondet de Lugo diſp. 7. de fide ſect. 2. æqualitatem certitudinis in fide non intelligendam

eſſe de objectis materialibus comparatis cum objecto formali, quia juxta ejus doctrinam intellectus firmiùs aſſentitur præmiſſis, quàm concluſioni, ſed de objectis materialibus inter ſe comparatis. Illam autem majorem certitudinem ponit in hoc quòd ſi denegandum eſſet alteri objecto, aut formali aut materiali, aſſenſus, denegaretur potiùs materiali, quàm formali, ſeu negaretur potius veritas revelata, quàm Dei auctoritas.

19 Refellitur hæc reſponſio, quia fruſtra conceditur major illa certitudo præmiſſarum, quàm concluſionis, etiam ut ſubſtantis præmiſſis. Etſi enim non ita implicet aliquid quod eſt à Deo revelatum, eſſe falſum, ſicut Deum non eſſe veracem; tamen ex hypotheſi quòd Deus illud revelaverit, quo modo conſideratur, dum illud ex Dei revelatione infertur, tam implicat illud eſſe falſum, quàm Deum non eſſe veracem, quia ſi in hac hypotheſi eſſet falſum, Deus non eſſet verax. Quare in re concluſa, ut ſubſtante tali illationi, tanta eſt implicantia falſitatis, quanta in præmiſſis. Præterea nulla eſt cauſa cur præmiſſæ formales non transfundant totam ſuam certitudinem in concluſionem, quando nulla eſt cauſa modificans vim earum, neque ulla obſcuritas quoad conſequentiam, & modum inferendi: quod hìc con-

tingere oſtenſum eſt. Et licet id non eſſet abſolutè verum de certitudine quæ petitur præcisè ex propoſitione objecti, quam ſpectat intellectus, verum eſſet de imperata, quæ petitur ex determinatione voluntatis, præſuppoſita evidenti credibilitate ex parte intellectûs. Nam tam poteſt voluntas imperare firmiſſimum concluſionis clarè ſequentis ex præmiſſis aſſenſum, quàm imperare firmitatem judicii circa præmiſſas non evidentes: tam, inquam, id poteſt, támque prudenter, ſi ſemper par eſt cauſa imperandi ejuſmodi firmitatem. Atqui in propoſita fidei materia voluntas imperat firmiſſimum aſſenſum circa principia fidei, & circa ipſam revelationem, cùm illi aſſenſui non præſupponatur ex parte intellectûs niſi evidens credibilitas ipſius revelationis abſolutè inevidentis, & cauſa imperandi eſt quia revelationis dignitas id poſtulat ut, ſuppoſita evidenti credibilitate ſui, firmiſſimus ei detur aſſenſus. Jam autem evidens illa credibilitas ſe quoque extendit ad veritatem rerum revelatarum ut ſic, imò naturaliter evidens eſt eſſe veras ex hypotheſi quod ſint revelatæ: & tam Dei, & revelationis dignitas poſtulat ut res quæ revelationi ſubeſt, credatur exiſtere, quàm ipſa facta revelatio. Igitur tam poteſt, & debet imperari ſumma firmitas in aſſenſu concluſionis, quàm in aſſenſu præmiſſa-

rum, ſeu principiorum fidei.

20. Objicies ſeptimò, ſi fides eſt diſcurſiva, non firmiùs aſſentietur concluſioni quàm connexioni ejus cum præmiſſis: quæ connexio indicatur per particulam, Ergo. Atqui certitudo quæ habetur de hac connexione eſt tantùm naturalis. Unde certitudo concluſionis non erit major.

21. Ad hoc ſolvendum, Adverte primò, duplicem poſſe ſpectari certitudinem circa concluſionem alicujus diſcurſûs. Una eſt quæ petitur ex habitudine neceſſaria quæ cognoſcitur inter objectum præmiſſarum, & objectum concluſionis, ita ut intellectus judicet fieri non poſſe ut illo exiſtente, hoc non ſit. Altera eſt quæ petitur ex cognita diſpoſitione terminorum ſecundùm leges formæ ſyllogiſticæ putà leges primæ figuræ, in modo, Barbara, & ſic de aliis. Et hæc certitudo eſt tantùm ſignum prioris.

22. Adverte ſecundò, non eſſe opus ad illationem concluſionis, ut habeatur hæc ſecunda certitudo, quia ſufficit prima, & hæc ſecunda non habetur niſi cùm quis per actum reflexum ſupra modum diſcurrendi, judicat illum eſſe bonum, & conformem præceptis logicis. Quod ita verum eſt, ut etiam ſcientia non indigeat hac ſecunda certitudine. Satis enim ad illam eſt, ſi quis cognoſcat effectum neceſſarium qui eſt objectum concluſionis, per cauſam neceſſa-

riam, quæ eſt objectum præmiſſarum: & ſcientia nihil ultrà includit in ſua definitione atque eſſentia. Itaque ille erit ſciens, qui audito hoc ſyllogiſmo, Omne rationale eſt riſibile. Omnis homo eſt rationalis. Ergo omnis homo eſt riſibilis, hoc inquam audito bene percipiet objectum præmiſſarum, & objectum conclusionis, & cauſalitatem quæ eſt inter rationalitatem & riſibilitatem: cum quo ſtat quòd nihil cogitet, neque etiam unquam audierit de prima figura, & primo modo ſyllogiſmorum ejus. His poſitis.

23. Reſpondeo ad objectionem diſtinguendo majorem, non firmiùs aſſentietur concluſioni quàm connexioni quæ petitur ex habitudine objecti ejus, ſeu rei revelatæ ad objectum præmiſſarum, ſeu ad revelationem, concedo: quia idem eſt judicium quo credens aſſentitur concluſioni ſui diſcurſûs, & illi connexioni, ſiquidem non aſſentitur concluſioni illi præcisè ut propoſitio eſt, ſed ut concluſio, cujus veritas pendet ex præmiſſis objectivè ſumptis. Non firmiùs aſſentietur quàm connexioni quæ petitur ex conſiderata per actum reflexum bonitate formæ, & recta diſpoſitione terminorum, nego. Quia iſta certitudo eſt tantum naturalis: concluſionis autem certitudo eſt major omni naturali, cùm aſſenſus illius concluſionis ſit actus

fidei ex ſupradictis. Porro hoc non minuit certitudinem fidei, quòd certitudo quæ habetur de bonitate formæ, non ſit niſi naturalis, quia hæc ad aſſenſum fidei nullo modo neceſſaria eſt, & ſe habet ad illam contingenter, ſicut & ipſa cognitio reflexa ſupra diſcurſum credentis: & non repugnat aliquid quod fidem contingenter comitatur, & à quo ipſa nullo modo pendet, non habere perfectionem neque certitudinem ejus.

24. Objicies octavò, ſi aliquis aſſenſus fidei per diſcurſum elicitur, non habebit revelationem pro objecto intrinſeco, ſed tantùm pro objecto extrinſeco: quia ille aſſenſus non attinget revelationem ſed tantùm ſupponet eam in præmiſſis cognitam. Conſequens non poteſt admitti, quia hoc non eſt actus fidei. Ergo.

25. Reſpondeo aſſenſum fidei habere præmiſſas pro objecto quod ſit rei concluſæ extrinſecum, ſed quod attingere proprium, & intrinſecum ſit tali aſſenſui: quia aſſenſus concluſionis, prout concluſio eſt, fertur indirectè in præmiſſas, inquantum judicat concluſionem non abſolutè & ſine reſpectu ad præmiſſarum objectum, ſed propter illud, quod indicatur per particulam, Ergo. Unde cùm poſt iſtas præmiſſas, quæ ſunt principia fidei, Omne quod Deus ſummè verax dixit, eſt

verum, ſed Deus ſummè verax dixit Verbum eſſe incarnatum, infertur, Ergo Verbum eſſe incarnatum eſt verum, idem eſt ac ſi diceretur, propter igitur illud infallibile Dei ſummè veracis teſtimonium judico Verbum eſſe incarnatum.

26. Objicies nonò, ſi quis fidei aſſenſus per diſcurſum elicitur, non erit liber, ac proinde nec meritorius. Falſum conſequens. Ergo & antecedens. Sequela probatur, quia poſitis præmiſſis, aſſenſus ille neceſſariò ſequetur, nec poterit impediri à voluntate.

27. Reſpondeo diſtinguendo majorem: Non erit liber per ſe præciſè, ac ſolitariè ſumptus, concedo: conſequenter ad libertatem aſſenſûs qui dabitur præmiſſis, ſeu principiis fidei à quibus pendebit, nego. Et dico ſatis eſſe ad meritum ſi actus quomodocunque, ſive proximè, ſive remotè ſit liber, quia id quod ex parte libertatis requiritur ad meritum, eſt ut actus ſit imputabilis agenti. Eſt autem imputabilis hoc ipſo quòd quomodocunque, ſive proximè, ſive remotè eſt liber. Ergo per hoc ipſum, ſi de ſe eſt bonus, habet ſuæ bonitatis imputabilitatem in qua conſiſtit ratio meriti. Confirmatur quia actus charitatis imperatus non eſt proximè liber quia ſuppoſito illo imperio, non poteſt non poni, & tamen eſt meritorius, etiámque juſtificati-

vus, etiam in illa hypotheſi, ut contingit in eo qui ex deſiderio ſalutis imperat ſibi actum charitatis, aut contritionis.

28. Reſpondeo præterea fidei libertatem, & meritum maximè verſari circa aſſenſum revelationis, quo poſito, non eſt difficultas nova in aſſenſu rei revelatæ, ſed eadem magis extenditur. Quare abſolutè libertas, & meritum fidei debet ſpectari circa totum ejus diſcurſum ut imperatum à voluntate, quæ determinat intellectum ad duo objectivè honeſta, primum eſt aſſentiri revelationi Dei, ſuppoſita evidenti credibilitate ejus: ſecundum eſt aſſentiri conſequenter rei revelatæ, quia ſubeſt revelationi: Et licet non poſſit determinare ad unum quin determinet ad aliud, libera tamen eſt totalis determinatio, à qua tota poſſet abſtinere: Et ſic in ea tota volenda eſt meritum: ſicut etſi non poſſit aliquis diligere Deum ſuper omnia abſque eo quod velit ſervare aliquod præceptum, quod hîc & nunc urget, id non impedit ne illa quoque voluntas ſervandi tale præceptum, ſit meritoria, quia ab ea poſſet abſtinere, abſtinendo etiam ab actu quo Deum ſuper omnia diligit.

SECTIO QUINTA.

An ratio formalis fidei ſe extendat ad concluſionem quæ ſequitur ex duabus revelatis, aut ex una revelata, & altera evidenti.

1. NOtandum primò, nihil fide credi poſſe, niſi ſit ſaltem implicitè, aut virtualiter revelatum, quia nihil poteſt terminare aſſenſum proprium alicujus habitûs, niſi ſubſit rationi motivæ ac formali, quæ eſt illius habitûs propria, & diſtinctiva. Auctoritas autem Dei, quæ revelationem complectitur, eſt ratio motiva propria, & ſpecificativa fidei. Ergo cui non convenit eſſe revelatum à Deo, non convenit eſſe credibile fide divina. Sic quod non habet cauſam ſui neceſſariam, non eſt judicabile per actum ſcientiæ. Et hinc implicat dari ſcientiam de futuris contingentibus, ſumptis prout in cauſis contingentibus continentur. Pari igitur modo de fide ſentiendum eſt, nempe, quod neque confuſè & implicitè, neque virtualiter eſt revelatum, fide divina credi non poſſe. Illud eſt confuſè & implicitè revelatum, quod formaliter continetur in revelatis explicitè, ut contingit primò quando revelatio eſt propoſitio univerſalis,

cujus ſubjectum ſumitur diſtributivè, & reſolubile eſt in omnia ſingularia quæ formaliter, licèt implicitè continet. Sic in iſta univerſali revelatione, Omnes Apoſtoli receperunt Spiritum ſanctum, continetur hæc, Petrus recepit Spiritum ſanctum. Secundò, quando fit revelatio definiti, in quo continetur formaliter definitio, illiúſque partes, ſed confuſè, & minus clarè. Sic dum revelatum eſt formaliter & explicitè, Chriſtum eſſe hominem, revelatum eſt etiam formaliter, ſed implicitè, Chriſtum eſſe animal, vivens, ſubſtantiam, item conſtare corpore & animâ, & ſimilia. Illud eſt virtualiter revelatum, quod in revelatis explicitè, non continetur formaliter, ſed virtute tantùm, ut riſibilitas in homine, & omnes proprietates neceſſariæ & convertibiles, in naturâ cujus ſunt proprietates. Sic dum revelatum eſt, Chriſtum eſſe hominem, revelatum eſt virtualiter ipſum habere voluntatem creatam, quæ eſt idem realiter cum anima hominis, aut ſaltem ei neceſſariò connexa eſt, ita-ut qui dicit eſſe hominem, moraliter & æquivalenter dicat, habere voluntatem humanam.

2. Notandum eſt ſecundò, revelationem, ſive confuſam, ſive virtualem, ut ſaltem neceſſaria eſt ad hoc ut aliquid ſit de fide, ita & ad iſtud ſufficere. Ac primò

quidem, quòd revelatio confusè, & implicitè aliquid continens ſufficiat, clarum eſt, quia quod Deus formaliter dicit, id fide credi poteſt. Quod autem in revelatione univerſali implicitè continetur, id Deus formaliter dicit. Nam qui affirmat aliquid de omnibus, id dicit de ſingulis, & qui de aliquo affirmat totum quodpiam, affirmat quoque de eodem partes illius totius. Quare quod ſic eſt revelatum, hoc fide credi poteſt. Quod autem etiam virtualis revelatio ſufficiat, probatur, quia quando duo ita ſe habent ut realiter non diſtinguantur, & unum virtute contineatur in alio, ídque indiviſibiliter & inſeparabiliter, ut riſibile in rationali, qui dicit unum, dicit æquivalenter, & moraliter aliud. Addo, etſi illa non ſint idem realiter, ſed tantùm ita connexa ut uno intellecto, aliud quoque ut connexum moraliter intelligatur, etiam qui dicit unum, dicere moraliter aliud. Sic qui dicit aliquem eſſe dominum alterius, dicit moraliter & æquivalenter, illum eſſe ſervum, etſi dominium identificetur domino, & terminetur non ad ſervitutem, ſed ad fundamentum ejus, cujuſmodi eſt eſſe emptum, vel in juſto bello captum, vel ex ſervis parentibus natum, aut quid ſimile. Hoc autem poſito, poterit fide credi quod ſic virtualiter & moraliter eſt aſſertum, quia ad fi-

dei

dei aſſenſum ſufficit ſi aliquid credatur eo quòd quomodocunque ſit dictum ab aliquo, & dicentis auctoritas ſit immediatum, & formale motivum aſſenſûs: quod hîc continget, dum revelatio virtualis in morali acceptione ſumetur pro formali.

3. Confirmatur primò, quia alioqui Deo dicente ſe eſſe omnium creatorem ac dominum, ille non peccaret directè contra fidem, qui negaret ſe eſſe Dei creaturam & ſubditum, quod conſequens eſt abſurdum.

4. Confirmatur ſecundò, quia qui negat rem virtualiter revelatam, lædit formaliter auctoritatem dicentis, ſi conſtet evidenter rem revelatam virtute contineri in re quæ expreſsè revelata eſt, aut neceſſariò ipsâ intellectâ intelligatur, ita ut moraliter idem ſit dicere unum, & dicere aliud. Quod ſi diſſenſus rei ſic aſſertæ lædit formaliter, & immediatè auctoritatem dicentis, ergo aſſenſus illam auctoritatem per ſe formaliter honorat, illâque ut proprio motivo nititur: unde eſt fidei actus.

5. Confirmatur tertiò, quia multa ab Eccleſia ſunt definita, ut fidei dogmata, quæ tantùm ſunt virtualiter revelata, ut Patrem realiter diſtingui à Filio, Filium non eſſe creaturam, in Chriſto eſſe duas voluntates, Chriſti ſanguinem, & animam eſſe ſub ſpeciebus panis per concomitantiam & ſimilia.

6. Neque dicas formalem horum revelationem à Deo factam Eccleſiæ, per traditionem conſtitiſſe. Nam Patres in Conciliis iſta definierunt attendendo ſcripturas, & agnoverunt id in illis contineri. Sic in Concilio Tridentino totius Chriſti præſentia in Euchariſtia, probata eſt per illa verba: Hoc eſt corpus meum.

7. Notandum tertiò eſt, ad hoc ut aſſenſus alicujus concluſionis ſit fidei actus, non eſſe ſatis ſi illa concluſio aliunde ſit de fide, aut fide credi poſſit, ſed neceſſarium eſſe ut illa concluſio pendeat, & ſit deducta ex ipſo fidei motivo, ipſáque Dei auctoritas, ſeu revelatio Dei ſummè veracis, conſtituat medium terminum in diſcurſu per quem infertur. Quod probatur à pari. Nam ut concluſio aliqua quæ ſciri poteſt, & habet cauſam ſui neceſſariam in natura, & eſſentia ſubjecti, ſit actus ſcientiæ, non eſt ſatis quod illa ſciri poſſit, & habeat talem cauſam, ſed requiritur ut ſyllogiſmi per quem infertur, medius terminus ſit illa cauſa, à qua in ſubjecto oritur proprietas quæ de eo in tali concluſione prædicatur. His poſitis.

8. Dico primò concluſio ex duabus revelatis non eſt hoc ipſo, ſeu vi illius diſcurſûs, aſſenſus fidei, ipſa tamen aliter credi poteſt, quatenus revelata eſt. Prima pars eſt communis doctrina Theologorum; & qui-

citantur in oppoſitum, Canus lib. 6. de locis. Vega lib. 9. in Tridentinum c. 39. Catharinus opuſc. de certitudine gratiæ, & alii reipſa non ſunt contrarii. Nam ſolum docent propoſitiones deductas ex duabus revelatis, pertinere ad fidem eo quòd credi poſſint, cum quo ſtat quod non credantur illo actu, nec vi illius diſcurſûs, ſed aliter, ut ex ipſa ſui revelatione illatæ.

9. Probatur illa prima pars aſſertionis, quia omnis mediatus fidei actus debet habere pro objecto formali immediato Dei auctoritatem, ita-ut eâ formaliter nitatur, non autem tantùm eam præſupponat. Atqui concluſio illa, ut deducta ex revelatis, non habet pro motivo immediato Dei auctoritatem, ſed præmiſſas ipſas revelatas, quæ aptæ quidem ſunt inferri ex Dei auctoritate, ſed non ſunt ipſa Dei auctoritas. Ergo. Major conſtat ex notabili tertio, & confirmatur, quia univerſim loquendo, actus qui ſupponunt, non autem per ſe attingunt, id quod eſt objectum formale motivum alicujus habitûs, non eliciuntur ab illo habitu: alioquin opinio quæ ſuppoſito aliquo principio ſcientifico diſcurrit ex aliquo medio probabili, quod proximè intuetur, eſſet actus ſcientiæ: & omnes ratiocinationes etiam in immenſum excurrentes, quæ fundarentur remotè in prin-

nem, quæ forte erit affirmativa, & præmiſſas, quarum aliqua erit negativa, tamen objectum præmiſſarum adæquatè ſumptum, & objectum concluſionis erunt ejuſmodi, ut qui unum dicit, moraliter dicat aliud, eo quòd unum æquivaleat alteri. Sic in hoc ſyllogiſmo copulativo. *Nemo eſt qui reliquerit domum, aut parentes, aut fratres propter regnum Dei & non recipiat multò plura in hoc tempore, & in ſæculo futuro vitam æternam*: quæ ſunt Verba Chriſti Luc 18. 19. Sed Petrus reliquit domum, *&c.* Ergo recipiet, *&c.* qui dicit præmiſſas, moraliter dicit concluſionem, et ſi concluſio non ſit expreſsè idem cum præmiſſis, quæ non ſunt ambæ propoſitiones ſimplices. Nam major æquivalet huic. Non ſimul homo & relinquit omnia propter regnum Dei, & non accipit plura in hac vita, & felicitatem in alia. Verùm abſolutè totus ſenſus illius ſyllogiſmi, non eſt alius à ſenſu iſtius, *Omnis qui reliquerit domum,* &c. *centuplum accipiet, & vitam æternam poſſidebit*: quæ ſunt verba ejuſdem Chriſti. Matth. 19. ſed Petrus reliquit, *&c.* Ergo.

11. Dico ſecundò, non modò illatio concluſionis ex una revelata & altera evidenti, non eſt actus fidei, ſed nec omnis talis concluſio, etiam aliter fide credi poteſt. Ita Gregorius, Major, Caïetanus, Suarez contra Scotum, Vaſquem & alios.

Prima pars ſequitur à fortiori ex prima parte præcedentis aſſertionis. Nam ſi nequidem concluſio deducta ex duabus revelatis eſt hoc ipſo, & vi talis diſcurſûs aſſenſus fidei, multò potiori jure negatur deductam ex una revelata, & altera tantùm naturaliter cognita, eſſe hoc ipſo actum fidei: ſiquidem hic diſcurſus quoad unam ex præmiſſis, quæ eſt inferioris ordinis, deficit à qualitate, & nobilitate alterius. Et huc recurrit ratio illa à priori quod omnis aſſenſus fidei circa objecta revelata debeat habere revelationem ipſam pro motivo immediato & medio termino proximo: quod hîc non contingit.

12. Secunda pars probatur, quia ut aliqua propoſitio fide credi poſſit, oportet eam eſſe ſive implicitè, ſive virtualiter revelatam, ut conſtat ex primo Notabili. Atqui non omnis propoſitio quæ ſequitur ex una revelata & altera evidenti, eſt ſive implicitè, ſive virtualiter revelata, quia non omnis qui unam dicit ex præmiſſis, dicit ſemper aut implicitè, aut virtualiter, & moraliter concluſionem. Ergo non omnis propoſitio ſequens ex una revelata, & altera evidenti fide credi poteſt.

13. Dico tertiò, Concluſio ſequens ex una revelata & altera evidenti, etſi non poſſit credi per actum fidei, reductivè tamen ad fidem pertinet, hoc ſenſu quòd ita

connexa ſit cum objectis fidei, ut ejus negatio repugnet illis conſequenter, ſitque peccatum contra fidem.

14. Probatur, quia hoc ſaltem evincunt adverſariorum argumenta ſectione ſequenti referenda, in quibus ſolvendis hoc tantùm defenditur quod concluſio ejuſmodi, cùm non ſubſit objecto formali fidei, ſeu revelationi Dei, non poſſit judicari per actum fidei: cum quo ſtat quod habeat prædictam connexionem, & credens non poſſit in ſenſu compoſito fidei ſuæ circa præmiſſam ex qua ſequitur talis concluſio, ipſam negare. Nam ſi quis, Verbi gratiâ, credat fide divina iſtam propoſitionem quæ verè eſt revelata, Eccleſia in decidendis iis quæ ſpectant ad Religionem & mores, errare non poteſt, is cùm audiet iſtum ſyllogiſmum; ſi Eccleſia eſt infallibilis quoad deciſionem eorum quæ ſpectant ad Religionem & mores, iſte homo, putà ſanctus Ludovicus, quem beatum & colendum definivit, reipſa eſt talis. Atqui Eccleſia eſt infallibilis quoad illorum deciſionem. Ergo iſte homo eſt beatus & colendus. Cùm, inquam, audiet talem ſyllogiſmum, ſi velit negare concluſionem, debebit negare ex præmiſſis eam quam negare poteſt, ſiquidem clara eſt bonitas formæ, & quoad eam nullum poteſt occurrere dubium. Non poteſt autem negare

ita ut ſi talis ſeſe offerat apparentia, ei reſiſtatur, & ſic debemus firmiùs credere eum qui ab Eccleſia declaratus eſt ſanctus, eſſe colendum, quàm omnem hominem eſſe riſibilem, firmiùs, inquam, firmitate proveniente ex determinatione voluntatis, ſicut oſtenſum eſt de firmitate fidei, quod hîc proportionatè ad connexionem cum ipſis rebus fidei, intelligendum eſt, ita ut quò objecta ſunt propiora iis quæ revelata ſunt, eò firmior imperetur eorum aſſenſus.

SECTIO SEXTA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicies primò, Omnis aſſenſus qui in Dei auctoritatem reſolvitur, eſt actus fidei. At talis eſt qui nititur præmiſſis revelatis, cùm illæ credantur propter Dei auctoritatem. Ergo ille eſt actus fidei. Confirmatur quia fides humana eſt diſcurſiva à re dicta ad aliam, & ſufficit ad rationem fidei in ſecunda illatione, quòd remotè pendeat à teſtimonio dicentis.

2. Reſpondeo negando majorem, quia ad aſſenſum fidei requiritur ut Dei auctoritas ſit proximum motivum aſſentiendi. Quòd ſi ulteriùs à re propter Dei auctori-

tatem credita procedatur, poſterior aſſenſus deficiet à ratione fidei, quia habebit aliud motivum proximè & immediatè, ac proinde maximè ſpecificans, quàm teſtimonium dicentis. Hinc nego proceſſum illum à rebus fide humana creditis, ad alias quæ inde inferantur, retinere rationem fidei: & dico fore diſcurſum opinativum in medio non ſcientifico fundatum. Quod confirmatur, quia is qui credet quidem dicta ab homine, ſed non ultrà diſcurret inde ad alia, modò dictis illis ſine ulla dubitatione adhæreat, quia à tali dicta ſunt, perfectè habebit rationem fidei, cùm ſuo aſſenſu adæquet id omne quod ille dixit, & omne oppoſitum judicium aſſenſu illo excludat. Quare quod alius idem credens adjicit per ulteriores diſcurſus, eſt extra rationem fidei.

3. Objicies ſecundò, Theologia diſcurrit à veritatibus revelatis ad quidvis aliud ſpectans Deum, & divina. Cur non ergo & fides?

4. Reſpondeo negando conſequentiam. Diſparitas eſt, quia fides tendit in Deum prout cognoſcibilis eſt præcisè per revelationem, quo modo intellectum ſuum homo perfectè Deo ſubjicit, ipſéque intellectus ita ſubditus modo maximè ſublimi elevatur, dum ſic ipſam Dei ſcientiam participat: at verò Theologia tendit

in Deum prout omni diſcurſu, qui ſuppoſita propoſitione fidei, ipſâque fide, humanæ rationi poſſibilis eſt, cognoſcibilem. Unde & per revelationem in eum tendit, ſed ut probatam & judicatam humano modo, & habentem certitudinem ſuam ex fide, quam ipſa Theologia ſupponit. Neque enim Theologiæ eſt voluntatem inclinare efficienter ut determinet intellectum ad ſummam, quæ circa revelationem imperari poſſit, aſſenſûs firmitatem, ſed hac ſuppoſita certitudine, ipſa humanum de illa judicium formans, ulteriùs progreditur, & ſimul principiis naturalibus utitur, ut fidei adjungat quidquid de Deo & divinis aſſequi poteſt.

3. Objicies tertiò, Habitus charitatis extendit ſe ad omne objectum materiale quod dependenter à ſuo objecto formali cognoſcitur amabile, ſive mediatè ſive immediatè. Hinc ſi propter Deum vult aliquis proximo ſanitatem, ad quam eligit medicinam, quam illi dat, hæc omnia charitas amat. Ergo & habitus fidei inclinabit ad omnia quæ conſequenter ad motivum ejus credibilia erunt, ſive proximè & immediatè illi ſubſint, ſive mediantibus aliis motivis inferioribus.

6. Reſpondeo negando conſequentiam. Diſparitas eſt quia intentio per ſe inclinat ad ea quæ ſunt ad ejus objectum formale

ſeu bonum finale utilia aut neceſſaria: & quia media remotiſſima ſunt per ſe ad illud utilia, & non poteſt ad illud perveniri niſi ab eorum ultimo incipiat determinatio actionis, ideo intentio inclinat etiam ad illa, & eorum electionem primò imperat. Quòdque non ſint utilia niſi mediantibus aliis hoc non impedit ne intentio prout cauſativa executionis, primùm imperet eorum proſecutionem, ſed tantùm facit ut & priùs illorum ſuperiorum volitionem cauſare debuerit, & in tali volitione non ſiſtat ejus efficacia. Et niſi ita fieret, intentio non eſſet activa, neque unquam ad executionem veniretur, At verò aſſenſus principiorum non ſic ſe habet. Nam inclinat per ſe præcisè ad ea judicanda quæ ſunt cum illis in mente cognoſcentis connexa, ſiquidem connexio eſt cauſa illationis. Solæ autem conclusiones ex principiis immediatè conſequentes ſunt connexæ cum illis in mente diſcurrentis. Unde talia principia tantùm inclinant per ſe ad judicium illarum concluſionum: & ut aliæ ulteriores concluſiones inferantur, opus eſt novis principiis ac præmiſſis, quibus illæ concluſiones connectantur, & in quibus, ob ejuſmodi connexionem perfectam & adæquatam, qualem ratio boni diſcurſûs poſtulat, contineantur, ut in cauſa totali &

adæquata per ſe ad illas cauſandas ſufficiente. Quòd ſi prima illa ac ſuperiora principia ad remotas illas concluſiones conferunt, hoc illis convenit eo modo quo quod eſt cauſa cauſæ, dicitur cauſa cauſati, qui non eſt ſtrictus cauſalitatis modus, & non adimit cauſæ proximæ rationem cauſæ totalis, & adæquatæ. Unde patet, ſi per principia fidei veritates aliquæ revelatæ cognoſcuntur, & ex iſtis aliæ inferantur, cauſam harum fore veritates illas ex principiis fidei illatas, non ipſa principia fidei.

7. Neque dicas aſſenſum concluſionis probatæ per principia quorum habetur ratio per alia anteriora principia, eſſe multò perfectiorem, quàm ſi non haberetur talis probatio præmiſſarum: ac proinde prima principia in remotam illam concluſionem influere, cùm dent illi rationem perfectioris aſſenſûs. Reſpondetur enim hoc ideo eſſe quia præmiſſæ immediatæ concluſionis ultimæ, cùm ſunt meliùs cognitæ (quod habetur per connexionem earum cum ſuperioribus principiis) ipſæ ſunt nobiliores cauſæ, ac proinde plus perfectionis effectui ſuo tribuunt. Non autem hoc ideo evenit quòd ipſa prima principia in illas concluſiones per ſe influant, ſiquidem non influunt niſi in ea quæ cum ipſis immediatè, ut

bonitas formæ poſtulat, connectuntur. Hinc concedo quidem eum qui ex duabus veritatibus revelatis, ac fide creditis, aliquam concluſionem elicit, nobiliorem ac firmiorem habere de illa concluſione notitiam, quàm ſi non aſſumeret veritates illas ut de fide certas, ſed tantùm humano ac naturali modo cognitas, ſed nego ipſa fidei principia, ex quibus veritates illæ ſunt illatæ, per ſe cauſare illam concluſionem, ad quod requireretur ut ipſa eſſent illius præmiſſæ, ſicut in alio diſcurſu eſſe poſſunt, in quo illa concluſio ut revelata, non ut ex revelatis deducta judicabitur.

8 Hinc adverte circa illud quod ſuprà dictum eſt de primo quod ab intentione procedit imperio, intentionem finis cauſare duos effectuum ordines. Nam cùm cauſet electiones mediorum viciniorum & remotiorum, ſeu decreta de illis aſſumendis, & ipſam poſitionem eorum, quoad electiones cauſat primò eas quæ habent pro objecto media proximiora fini, deinde eas quæ remotiora, ac poſtremò eam quæ remotiſſimum. Quoad ipſam autem poſitionem mediorum, in qua conſiſtit executio rei, cauſat primò poſitionem remotiſſimi, & fit inde progreſſus ad alia minùs diſtantia, deinde ad ea quæ ſunt pro-

ximiora, qui ordo eſt alteri planè contrarius: Et licet hunc ſecundum ordinem nòn cauſet niſi præſuppoſitò primo, quia tamen in primo ordine nulla eſt volitio quæ per ſe executionem imperet, nondum determinatis iis quæ in intentione ultima ſunt, & in ipſa executione prima, ideo intentio prout effectiva, & cauſativa executionis, fertur primò in remotiſſima media, & niſi inde inciperet, nunquam daretur actionis initium. Nihil autem tale eſt in cauſalitate primorum intellectûs principiorum, cùm illa non cauſent per ſe niſi concluſiones vi formæ & aptæ diſpoſitionis terminorum ex ipſis ſequentes, quæ ſunt ſolæ primæ & immediatæ: remotiores autem non cauſant niſi per alia à ſe deducta principia, quod, ut dixi, eſt minùs ſtrictum cauſalitatis genus: ſiquidem non importat influxum actualem in effectum, ſed arguit tantùm fuiſſe influxum in cauſam ejus.

9. Objicies quartò contra id quod dixi, ſufficere revelationem virtualem ad hoc ut aliquid fide credi poſſit. Datur aliquis aſſenſus Theologicus diſtinctus ab aſſenſu fidei, certior omnibus ſcientiis naturalibus. Non niſi is qui nititur revelatione virtuali. Ergo aſſenſus qui habebit pro motivo revelationem virtualem, erit tantùm Theo-

logiæ, non fidei.

10 Reſpondeo aſſenſum Theologicum certiorem omni ſcientia naturali eſſe primò eum qui nititur revelatione ipſa non credita modo fidei proprio, ſed ſpectata prout à præſuppoſita fide ſummam in nobis certitudinem obtinet. Ut enim ſcientiæ inferiores ac ſubalternæ aliqua principia ſupponunt ut conſtantia ex ſuperiorum demonſtrationibus, ita Theologia revelationem Dei, ut à fide cum ſumma & ſupernaturali ſapientia creditam, rectè accipit pro ineluctabili principio, cujus certitudo præſtet omni evidentiæ ſcientiarum. Secundò aſſenſum Theologicum prædicto modo certum dico eſſe eum qui nititur veritatibus revelatis ſpectatis item prout præſuppoſito circa eas firmiſſimo fidei aſſenſu pro ineluctabilibus item, ſicut & ipſa revelatio, principiis accipiuntur. Jam quod revelatio ſit virtualis de aliquo objecto vel formalis, & veritates revelatæ ſubſtent ſive implicitè ſive explicitè Dei locutioni, hoc accidentale eſt, ut ad fidem, ita & ad Theologicam præſuppoſitionem de ſumma illarum certitudine, cùm tam Deus ſit infallibilis in iis quæ virtualiter, & implicitè dicit, modò illa dicat, quàm in iis quæ formaliter, & explicitè aſſerit.

11. Objicies quintò contra idem, tota

veritas propoſitionum virtualiter revelatarum pendet ex veritate propoſitionum naturaliter evidentium, Verbi gratiâ, ut ex revelatione iſta, quòd Chriſtus ſit homo, quæ eſt virtualis revelatio riſibilitatis in Chriſto, conſtet hoc ipſum, Chriſtum eſſe riſibilem, ſupponenda eſt hæc veritas, quòd homo ſit riſibilis, & ab ea pendet aſſenſus tum qui datur huic propoſitioni, Deus dixit Chriſtum eſſe riſibilem, tum qui iſti concluſioni, Ergo Chriſtus eſt riſibilis. Quare cùm nullus aſſenſus fidei pendeat à veritate naturali, nullus eſt aſſenſus fidei neque circa revelationem virtualem, neque circa veritatem virtualiter revelatam.

12. Reſpondeo aſſenſum qui datur tum revelationi virtuali quatenus virtualis eſt, & ſe extendit ad rem virtualiter revelatam, non pendere à dicta propoſitione niſi ut ab aliquo præſuppoſito, quod ſi non fuiſſet præcognitum, non fuiſſet intellecta, ſecundùm extenſionem quam habet ad illud, revelatio, à qua ſola pendet proprius fidei aſſenſus.

13. Objicies ſextò, ſi virtualiter dicitur id quod virtute continetur in eo quod expreſsè & formaliter aſſeritur, ſæpe homo dum loquitur, dicet id quod non cognoſcit.

14. Reſpondeo negando conſequen-

tiam, quia quando dicitur eum qui aliquid formaliter & expreſsè aſſerit, aſſerere virtualiter id quod virtute in eo continetur, ita hoc intelligitur, ut ſenſus ſit, eum dicere virtualiter ea quæ & continentur virtute in eo quod dicit, & ipſe in eo contineri intelligit. Hinc homo quidem qui non ſemper cognoſcit id quod virtute continetur, in eo quod formaliter, & expreſsè aſſerit, non ſemper illud dicit. At verò iſta reſtrictio non habet locum in Deo qui diſtinctiſſimam habet omnium notitiam. Quare dum loquitur, ſignificat totum quod ſive formaliter, ſive virtualiter & moraliter verbis ipſius ſubeſt. Unde id totum fide credi poteſt.

QUÆSTIO SEXTA.

De ſpe Theologica.

CUm Deus non minùs bonus ſit & expetibilis, quàm verus, & cognoſcibilis, par eſt ut cognitionem quæ de ipſo habetur per fidem, ſequatur appetitus, & amor qui ſit tali cognitioni proportionatus, & pari modo in entitate ſupernaturalis. Cúmque hic ſit duplex, unus quo Deum diligimus ut bonum nobis, alter quo eum amamus ut bonum in

ſe ; ille, etſi non dignitate, tamen generationis ordine eſt prior : ſiquidem ex Philoſopho, *amicabilia ad ſe priora ſunt amicabilibus ad alterum.* Et præterea cùm amor Dei ſecundùm ſe ſit maximè arduus, & ex natura rei difficillimus, in quantum Deus, ut ſummè bonus in ſe debet amari à nobis ſupra nos ipſos ; hic ad illum diſponit, éſtque veluti gradus ad id quod ſuperius eſt, cùm ſupra naturæ ordinem ſit incipere à ſummo. De hoc igitur amore, qui eſt ipſa Theologica ſpes, poſt fidei conſiderationem hîc agemus, tum ſequenti quæſtione de alio dicemus.

SECTIO PRIMA.

Quodnam ſit objectum materiale ſpei.

1. NOtandum primò ad objectum ſpei in genere, ſumendo illud objectum completè, & ut conflatum, tum ex materiali, tum ex formali, quatuor requiri conditiones. Prima eſt ut ſit bonum, quia etſi ſpes nonnunquam ſumatur pro expectatione futuri eventûs, ſive boni, ſive mali, quo modo Cicero lib. 1. ad Atticum, *ſpem malorum dicit*, & apud Virgilium Dido, *Hunc ergo ſi tantum potui ſperare dolorem.* Tamen ut rectè docet Auguſtinus in Ench. c. 8. ſpes non eſt

niſi bonarum rerum ; quam idcirco Cicero 4. Tuſcul , definit *expectationem futuri boni.* Secunda eſt ut ſit arduum illud bonum, quia quod quis habet in ſua poteſtate, aut facillimè obtinere poteſt cùm voluerit, illud non dicitur ſperare, ſed quaſi jam pro habito tenere. Et præterea ſpes à deſiderio per hoc differt, quòd deſiderium ſit de bono quod non ſit præſens, abſtrahendo à difficultate illud obtinendi. Spes autem deſiderio ſuperaddat voluntatem illud conſequendi non obſtante illa difficultate. Tertia ut ſit per ſe poſſibile ei qui ſperare debet, quia niſi ſit antecedenter poſſibile ; non poterit voluntas moveri ad proſecutionem ejus, ſed potiùs bonum propoſitum, ut abſolutè impoſſibile, deſperationem excitabit. Quarta, eſt ut non ſit præſens, ſed futurum ſi media adhibeantur, quia in hoc ſpes à gaudio diſtinguitur, quòd gaudium verſetur circa bonum ut præſens, ſpes autem, ſicut & deſiderium, circa non habitum, ſed acquiſibile. Et hæc de ſpe ſub ratione ſpei, quod non impedit ne idem habitus inclinet voluntatem ad amandum idem bonum ſi ſit præſens, & jam ut poſſeſſum careat ratione ardui, ſeu cum difficultate acquirendi, qua de re poſtea ſuo loco.

2. Notandum ſecundò circa objectum

ſpei Theologicæ, prout ipſa ab omni alia ſpe diſtinguitur, controverſiam eſſe primò quodnam ſit objectum ejus materiale primarium, ſeu objectum attributionis. Secundò quænam in eo ſit ratio formalis, quæ per ſe ſpectata moveat ad proſecutionem illius boni. Quoad primum, de quo hac ſectione agitur, cùm ex ſancto Thoma 1. 2. q. 1. a. 8. ſit duplex finis hominis, nempe finis-qui, id eſt bonum cujus adeptio expetitur, éſtque beatitudo objectiva, nempe Deus: & finis-quo, ſive operatio quâ illud bonum poſſidetur, nempe viſio: tota quæſtio eſt, an Deus ſolus, an ſola viſio, ſeu quæcunque ſit operatio quâ Deus formaliter poſſideatur: an vero Deus ſimul & viſio illa, ſeu poſſeſſio, ſint ſpei objectum primarium & immediatum, id eſt quod actum fidei terminet nullo interveniente medio quod prius per actum ſpei in ratione objecti materialis attingatur. Et circa hoc Durandus in 3. diſt. 27. q. 2. docet ſolam viſionem eſſe objectum immediatum ſpei, Deum verò eſſe objectum tantùm mediatum, licet magis principale. Alii verò objectum immediatum ſpei eſſe Deum ſimul & viſionem, ſive complexum duo illa includens. Ita Suarez, Vaſquez, & plurimi alii. Alii denique volunt objectum ſpei eſſe ſolum Deum, viſionem

verò eſſe actionem quâ poſſidendum eſt illud ſummum bonum, quæ actio non eſt ipſius deſiderii de illa re objectum. Hæc eſt mens ſancti Thomæ 2. 2. q. 17. a. 2. ubi ait objectum ſpei eſſe bonum infinitum, & ipſum Deum, & ab eo ſperandum non minus aliquid quàm ſit ipſe. Quod ſi dicit quoque beatitudinem & vitam æternam eſſe illud objectum, beatitudinem illam & vitam ſumit objectivè, quo modo ſunt ipſe Deus: nec verbum ullum facit de viſione, ſed potiùs de fruitione Dei, quæ eſt actus voluntatis, quem cùm ipſe nolit pertinere ad eſſentiam beatitudinis formalis, patet nolle eſſe objectum primarium ſpei. Unde fruitionem, ut dixi, ſumit objectivè pro ipſius objecto. Idem docet Caïetanus ibidem, & alii cum quibus.

3. Dico ſolus Deus eſt objectum materiale primarium ſpei, non autem viſio, aut ipſa fruitio. Probatur, quia ſpes eſt amor concupiſcentiæ quo nos perfectiſſimè diligimus, & ſupremum bonum nobis optamus. Atqui objectum in quod tendit primariò & per ſe amor concupiſcentiæ, eſt ipſum bonum poſſidendum aut poſſeſſum, non autem actiones quibus illud quomodocunque poſſidetur, aut attingitur: unde tales operationes ſunt voluntariæ tantùm, id eſt factæ ex præcognitione

objecti ſui, non autem volitæ, id eſt factæ ex præcognitione ſui ipſarum, cùm id nullo modo ſit neceſſe ad amorem concupiſcentiæ circa objectum ipſarum. Et id claré patet in belluis propter impoſſibilitatem quæ eſt in illis ad præcognoſcendas actiones quibus bonum ſuum attingunt. Nam propoſito pabulo feruntur in illud, ipſo ſolo præcognito, non autem curſu ſuo, aut comeſtione, cùm tamen bonum illud non attingant ſine tali actione. Item gaudent de bono per ſenſum internum repræſentato ut præſente, nec tamen illam cognitionem actui appetitûs præviam norunt, licet per eam noſcant objectum. Et ſi quis contenderet eas noſſe talem cognitionem experimentaliter, certum eſt non cognoſci per modum objecti, ad quod neceſſaria eſſet cognitio reflexa. Quare objectum concupiſcentiæ univerſim loquendo eſt ſolum bonum quod eſt objectum actionum quibus ipſum attingitur, non autem ipſæ operationes, quibus non præcognitis illud appetitur, utique attingendum per eas, ſed habentes rationem operationum voluntariarum, non autem volitarum. Quòd ſi accidat ut illæ ſint volitæ, ut contingit in homine, id non erit neceſſe ad amorem concupiſcentiæ circa bonum illud, & erit extra pertinentia ad amorem illum. Quare cùm ſpes

ſit amor concupiſcentiæ circa Deum ſummum noſtrum bonum, objectum ſpei erit Deus ſolus, non autem actio quo poſſidendus eſt Deus, aut actio quâ ipſo frui debemus.

4. Probatur ſecundò aſſertio, quia ſpes id ſpectat in hac vita, de quo eſt delectatio beatorum in alia. Sed illa eſt de Deo ipſo per ſe ſumpto, quia eſt de objecto cognito per viſionem beatificam, quæ non habet ſeipſam pro objecto.

Dices primò, viſionem beatificam eſſe experimentalem ſui notitiam. Reſpondeo non per hoc eſſe ſui ipſius objectum, & non magis illam per hoc cognoſci quàm cognoſcatur amor ſecluſa omni reflexione circa ipſum, quia experimentalis illa notitia in hoc conſiſtit quod homo poſſit advertere ſe cognoſcere, & recordari quòd cognoverit, quod verum quoque eſt de amore qui non eſt ſui formalis cognitio.

5. Dices ſecundò cum Vaſque, Beccano, & aliis, viſionem beatificam eſſe ſupra ſeipſam reflexam, & in hoc imitari Dei cognitionem, quæ id habet eminentiſſimò modo.

Reſpondeo, omni ſecluſa tali reflexione, Beatum qui videt Deum, hoc ipſo poſſe delectari de illo ut ſummo ſuo bono, & fine. Neque enim ad gaudendum de

aliquo

aliquo bono requiritur alia cognitio quàm illius boni. Quòd ſi accedat qualiſcunque reflexio ſupra illam cognitionem, & ex ea ſequatur gaudium, illud gaudium non jam erit de illo bono, ſed de cognitione cognitionis, & ſic erit formaliter aliud. Et hoc loco non erit de objecto primario ſpei, quod eſt Deus, ſed de viſione Dei, quæ, ex dictis, non eſt illud objectum.

6. Quæres, num præter objectum primarium ſpei, alia etiam ſecundaria ſint objecta quæ ab ea conſequenter ad primarium ſpectentur. Reſpondeo affirmativè & dico ad objectum ſpei noſtræ ſecundarium pertinere primò media omnia nobis neceſſaria ad conſequendum Deum, ut ſunt gratia juſtificans, auxilia divina, *&c.* Secundò beatitudinem corporis, & dotes animæ glorioſæ, ipſámque viſionem quâ poſſidetur Deus. Tertiò bona naturalia quæ à Deo petimus in ordine ad noſtram beatitudinem. Probatur quia ſpes actualis eſt quædam intentio: omnis autem intentio fertur in finem ut per media conſequendum. Et jam hinc duplex habet objectum, unum primarium, nempe finem, & alterum ſecundarium, nempe media. Præterea qui per ſe intendit finem, vult quoque conſequentia, & concomitantia illum finem, veluti accidentia ejus.

SECTIO SECUNDA.

Solvuntur aliæ objectiones aſſerentium Deum ſimul & viſionem ejus eſſe objectum materiale ſpei.

1. OBjiciunt primò, Illud totum ſive ſimplex, ſive complexum, eſt objectum primarium, & immediatum ſpei, quod eſt noſter ultimus finis. Atqui noſter ultimus finis eſt Deus videndus, ſive Deus ſimul & viſio ejus. Ergo. Major patet, quia ultimum finem ſuper omnia nobis bona intendimus, ac proinde volumus immediatè, cùm noſtrum bonum ex amore noſtri expetimus. Jam autem ſpes eſt virtus quâ noſtrum ſummum bonum ex amore noſtri expetimus, quâque nos perfectiſſimè amamus. In quo differt à charitate quæ in Dei bono, quatenus eſt Dei bonum, acquieſcit. Ergo ſummum, immediatum, & primarium objectum ſpei eſt noſter ultimus finis. Minor probatur, quia finis-qui, & finis-quo, ſive bonum poſſidendum, & poſſeſſio ejus non ſunt propriè duo fines, ſed unus duntaxat integratus, & in ratione boni beatitudinem conſtituentis eſſentialiter conflatus ex duobus. Neque enim ut homo ſit beatus, ſatis eſt quòd exiſtat beatitudo ejus ob-

jectiva, quódque Deus ſit bonum in ſe continens id totum quo ſatiari poteſt hominis animus: neque cùm beati eſſe volumus, operationem quâ poſſidetur Deus cupimus quaſi à Deo ſejunctam, & ſeorſim ab illo ſpectatam ſecundùm ſuæ propriæ entitatis bonitatem, ſed ut eſt conſecutio Dei. Igitur Deus ſimul & viſio ſunt noſter ultimus finis adæquatè ſumptus & hoc utrumque bonum volumus indiviſim, nec unum mediat inter aliud in ratione objecti, cùm non terminet ſpem ſine alio.

2. Reſpondeo finem-quo, non eſſe proprie finem, quia non habet conditiones finis, cujuſmodi ſunt eſſe ens neceſſarium, infinitum, ſummè amabile, *&c.* Item nego talem finem integrare unum objectum cum ipſo fine qui intenditur, quia talis actio nullo modo debet eſſe objectum actûs quo tenditur in illud bonum, alioquin in viſione quæ eſt poſſeſſio ſummi boni, ipſa viſio eſſet ſibi partiale objectum, & poſſeſſio ſui. Et in fruitione, quæ ad beatitudinem etiam formalem pertinet, ipſa deberet etiam eſſe ſibi objectum partiale, ac præcognoſci, & ſeipſâ frui, quod eſt extra eſſentiam beatitudinis. Addo ut optemus nobis objectum aliquod & tendamus in conſecutionem ejus, non eſſe opus ut unio, & poſſeſſio ejus ſit obje-

ctum, ſed tantùm ut ipſum ſit nobis bonum, ſeu conveniens, ídque præcognoſcatur, quo poſito ſequetur tendentia, & poſſeſſio, abſque eo quòd ipſæ præcognoſcantur.

5. Objiciunt ſecundò objectum primarium & immediatum ſpei complectitur neceſſariò Deum, & cum ipſo aliquid aliud; non niſi viſionem: ergo complectitur Deum ſimul & viſionem. Major probatur quia quod ſuppoſito à nobis diſtinguitur non poteſt formaliter exercere munus boni reſpectivè ad nos, niſi adveniat aliquid quo nobis conjungatur. Et hinc cùm tale bonum nobis optamus, ſimul illam conjunctionem expetimus, ut patet in avaro reſpectu pecuniæ, in famelico reſpectu cibi, & ſimilibus. Atqui Deus eſt bonum quod ſuppoſito à nobis diſtinguitur. Ergo non poteſt exercere actu munus ſummi noſtri boni, neque nos beare, niſi accedat aliquid quo ipſe noſtræ menti uniatur, & præſens fiat. Quia igitur ſpes hoc intendit, ut ſummum noſtrum bonum exerceat actu munus ſummi boni reſpectu noſtri, & ſic beati ſimus, ſiquidem ipſa eſt ſupernaturalis, & perfectiſſimus noſtri amor, ideo primarium & immediatum ejus objectum eſt Deus, ejúſque viſio ſeu poſſeſſio.

4. Reſpondeo, etſi quod ſuppoſito à

nobis diſtinguitur, non exerceat munus boni, niſi adveniat aliquid quo nobis conjungatur, non tamen illud aliquid eſſe objectum, ſaltem neceſſarium, tendentiæ noſtræ in illud, quia ſatis eſt quod illud nobis placeat, & videatur bonum, ut habentes potentiam tendendi in illud, tendamus de facto. Unde conjunctio non erit præcognita, ac proinde nec volita, etſi voluntaria, in quantum poſita ex cognitione objecti. Quod totum, ut dixi, patet in belluis non præcognoſcentibus actum per quem bonum ipſarum exercet erga illas munus boni. Quare etſi in homine detur præcognitio illius actionis, ea tamen non pertinet neceſſariò, neque eſſentialiter ad objectum talis amoris ac tendentiæ.

5. Ad id quod dicitur de avaro, adverte id quod in divitiis habet rationem finis reſpectu avari, eſſe pretium ipſum divitiarum, & poteſtatem quam conferunt homini ad habenda quæ volet temporalia & extrinſeca bona. Hoc enim eſt quod per ſe in divitiis placet, & ſi valor ille non ineſſet pecuniæ, non ita expeteretur. Unde ſequitur detentionem ipſam pecuniæ, & inſtrumenta quibus divitiæ poſſidentur, eſſe tantùm media ad illum finem, ſive ad habendam illam poteſtatem & æquivalentiam ad talia bona. Hinc

reſpondeo primò, ut quis amet, & expetat id quod in divitiis habet rationem finis, non eſſe opus ut cogitet de actione quâ illas poſſidebit, ſed ſatis eſſe ſi pretium earum, & prædicta poteſtas per ſe illi placeat, abſtrahendo à modo quo tale bonum conſequetur. Quare non bene ex amore divitiarum quem habet avarus, probatur bonum nobis extrinſecum non poſſe à nobis expeti & amari, abſque eo quòd actio quâ illud poſſideri poteſt, ſit à nobis volita.

6. Reſpondeo ſecundò, ſi is qui optat divitiarum bonum, cogitat etiam de detentione illarum, & eam expetit, non bene inde probari eum qui optat finem, optare ſimul actionem quâ illi unietur, quia detentio pecuniarum non eſt ipſa formaliter habitio finis qui ibi placet, ſeu prædictæ poteſtatis, ſed medium quo poſito ipſa reſultat, ſicut multa alia moralia, poſitis quibuſdam partim phyſicis partim moralibus, exurgunt tanquam ex cauſis, ſeu mediis ad illa. Ad valorem autem objectionis oporteret detentionem pecuniæ eſſe ipſam poteſtatem, & habitionem pretii, & æquivalentiam ad ea omnia quæ per pecuniarum pretium obtinentur, quod eſt falſum formaliter loquendo, quia immutata detentione pecuniæ poteſt variari illa poteſtas, immi-

nuto ſcilicet pretio ipſius pecuniæ.

7. Ad inſtantiam de famelico, dico, ut cibus ametur amore concupiſcentiæ, non eſſe opus abſolutè ut cogitetur ipſa actio uſûs, & manducationis, ſiquidem belluæ, ut dictum eſt, cibum appetunt non præcognita tali actione quæ idcirco non eſt volita, ſed voluntaria, ſeu facta ex præcognitione objecti. Quod ſi in homine non fiat talis actio ſine præcognitione ejus, id non evenit ex eo quod talis præcognitio ſit neceſſaria de ſe ad amorem concupiſcentiæ circa illud objectum, ſed ex eo quòd homo non poſſit rem ſibi manifeſtam non cognoſcere. Et concedo ipſam manducationem eſſe ab eo volitam, ſed dico hunc amorem eſſe alium ab eo qui eſt circa ipſum cibum ut per ſe convenientem, qui amor eſt in belluis. Unde ſimiliter etſi homo expetat viſionem Dei, iſte amor erit alius ab eo qui eſt circa ipſum Deum ut nobis bonum, qui amor eſt virtutis Theologicæ, cùm amor ipſius viſionis non ſit talis, ſicut neque amor Theologicus.

SECTIO TERTIA.

Solvuntur objectiones ſententiæ aſſerentis ſolam viſionem Dei eſſe objectum materiale ſpei.

1. OBjicit Durandus primò, objectum immediatum ſpei eſt objectum immediatum amoris concupiſcentiæ. Sed Deus non eſt objectum immediatum amoris concupiſcentiæ, quia ſic amaremus illum propter nos, & illum ad nos tanquam ad finem referremus: quod eſt inordinatum, ſiquidem Deus debet amari propter ſe amore amicitiæ.

2. Reſpondeo Deum poſſe honeſtè amari amore concupiſcentiæ non excludente amorem amicitiæ, ſiquidem Deus non tantùm eſt in ſe bonus, ſed etiam eſt bonum noſtrum, & finis noſter. In hoc autem non amamus eum propter nos eo modo quo amamus media ad finem aliquem cui ea ſubordinamus, non volituri ea niſi ad illum finem conducerent, ſed illum amamus nobis potiùs quàm propter nos, & expetimus ut finem qui, fini cui ſeu ut bonum per ſe amabile ſubjecto ejus capaci: quod totum eſt de ſe honeſtum, & conducens ad perfectiorem Dei amorem quo nos & omnia noſtra bona, ipſámque ejus poſſeſſionem, ac noſtram felicitatem ipſi ſubordinamus, qui cùm ſit

ſit tantus, vult ſe à nobis perfectiſſimè poſſideri. Addi etiam poteſt, ne quidem vitium eſſe in amore quo Deus amatur propter ipſa quæ nobis confert bona, ſpectando ipſum ut auctorem mediorum ſalutis, quæ media ſint motiva diligendi ipſum taliter nobis bonum: ſed tantùm vitium eſſe in illo amore, ſi ulterior amandi ratio excludatur, ita-ut quis dicat ſe utilitate ſecluſa non amaturum.

3. Opponit ſecundò. Idem eſt objectum ſpei, & gaudii, ſeu delectationis, nec differunt niſi ſecundùm præſens, & futurum. Sed objectum proximum delectationis in patria non eſt Deus ſecundùm ſe, ſed beatitudo creata, ſiquidem delectatio ad amorem concupiſcentiæ ſpectat: objectum autem amoris concupiſcentiæ non eſt niſi bonum noſtrum, & quod eſt ſubjecto diſtinctum, non eſt bonum noſtrum niſi mediante aliquo actu quo nobis conjungatur, ut patet in eo qui concupiſcens vinum, non ipſum ſed uſum ejus concupiſcit.

4. Reſpondeo negando minorem, & ad probationem dico aliud eſſe quòd aliquid ſit bonum noſtrum, aliud quòd exerceat actu munus boni: & Deum quidem eſſe per ſe bonum noſtrum, licet non exerceat actu munus boni reſpectu noſtri, hoc eſt nos beatificet niſi per viſionem quâ

ipſum poſſidemus. Ex eo autem quòd per ſe eſt bonum noſtrum, eſt per ſe expetibilis, etiam præciſa & non cogitata viſione, quæ quidem eſt media inter Deum & nos ad noſtram beatitudinem, ſed non in ratione objecti, ita-ut qui delectatur de ſummo noſtro bono, aut ſperat illud, priùs gaudeat de viſione, & conſequenter de Deo, aut priùs ſperet viſionem, & conſequenter Deum. Id enim eſt falſum, ſicut falſum eſt univerſaliter, actionem quâ poſſidendum eſt bonum, debere neceſſariò eſſe objectum amoris quo tendimus in illud bonum.

5. Inſtabis ſecundò. Ignis non eſt nobis bonus ſecundùm ſe immediatè ſed tantùm ratione caloris quem in nobis producit. Ergo ſimiliter Deus non eſt nobis immediatè bonus, ſed tantùm ratione beatitudinis formalis quam efficit in nobis. Reſpondeo negando conſequentiam. Diſparitas eſt quia ignis non eſt nobis bonus niſi in ratione cauſæ efficientis, non verò in ratione objecti & finis. Deus autem eſt nobis bonus in ratione objecti nullo alio objecto mediante expetibilis.

6. Objicitur ſecundò. Deus eo modo eſt objectum ſpei quo eſt objectum timoris, cùm timor ſit aliquis actus ſpei. Sed Deus non eſt immediatum objectum timoris ſed tantùm mediante malo quod in-

ferre poteſt. Ergo ſimiliter non erit objectum immediatum ſpei, ſed tantùm mediante illo bono quod nos formaliter cum illo unit.

7. Reſpondeo negando majorem. Ratio eſt quia cùm objectum immediatum timoris debeat eſſe malum, Deus in ſe nullam habet rationem mali, ſed tantùm poteſt eſſe cauſa alicujus mali phyſici in odium mali moralis, ſive in pœnam peccati. Itaque non poteſt timeri ipſe niſi mediante timore illius mali. At verò cùm objectum ſpei ſit bonum, & ipſe per ſe ſit bonus, & bonum noſtrum, quod ſummè nobis optabile eſt, ideo poteſt ipſe eſſe objectum immediatum ſpei. Ad id quod dicitur timorem eſſe actum ſpei, reſpondeo ita eſſe actum ſpei, ut habeat directè & immediatè pro objecto id quod eſt contrarium objecto quod proſequitur ſpes. Ejuſdem enim virtutis eſt proſequi aliquod bonum, & fugere aut metuere oppoſitum ejus. Quare timor eſt de privatione Dei, & conſequenter de omni quod talem privationem cauſat, ſive demeritoriè, ut peccata ſive vindicativè, ut Deus.

8. Objicitur tertiò. Idem eſt objectum ſpei & deſperationis. Nam contraria circa idem verſantur. At objectum deſperationis eſt ſola Dei viſio. Ergo & ſpei.

9. Reſpondeo negando objectum deſ-

perationis eſſe ſolam Dei viſionem. Nam ècontra objectum illud eſt ſola privatio Dei, ſi deſperatio eſſentialiter ſumatur. Idque probatur aſſumendo ipſum objectionis principium, nempe quòd ſpes & deſperatio, quæ ſunt contraria, circa idem verſentur. Et adjungendo huic principio, id quod ſupra oſtenſum eſt, nempe objectum ſpei primarium non eſſe viſionem Dei, ſed ipſum Deum. Ex his enim ſequitur objectum primarium deſperationis, non eſſe privationem viſionis ſed privationem Dei. Neque refert quòd privatio Dei non fiat niſi per privationem viſionis. Satis eſt enim quòd formaliter differunt illæ privationes, & una ſit objectum deſperationis eſſentialiter ſumptæ: alia non ſit illius ſic ſumptæ objectum.

SECTIO QUARTA.

Quodnam ſit objectum formale Spei Theologicæ.

1. Tres ſunt præcipuæ circa hoc Theologorum ſententiæ. Prima eſt Deum ut principium effectivum bonorum quæ ſperamus, eſſe motivum ſpei. Eſt autem effectivum per omnipotentiam, bonitatem, miſericordiam, fidelitatem. Ita Vaſquez tom. 1. in 1. part. diſp. 84. c. 2. & alii.

2. Secunda ſententia eſt Deum ut ſummè bonum nobis, itémque bonitatem viſionis eſſe objectum formale Spei. Ita Suarez, & alii conformiter ad relatam ſectione præcedenti ipſorum de objecto materiali Spei opinionem.

3. Tertia aſſerit ſolam Dei bonitatem quâ nobis bonus eſt, & noſtri beatificativus, eſſe illud objectum. Ita ſentit Divus Thomas 2. 2. q. 17. a. 2. ubi hanc rationem reddit, quòd bonitas Dei ſit melior omni bonitate creaturæ. Item Cajetanus & alii.

4. Dico primò. Primarium objectum formale Spei Theologicæ, non eſt Deus ſub ratione cauſæ efficientis, ſeu quatenus eſt is à quo ſperamus, ſed ſub ratione cauſæ finalis, quatenus eſt id quod ſperamus, éſtque bonus relativè ad nos. Probatur concluſio quia ſpes actualis eſt quædam intentio, ut dictum eſt ſect. 1. Atqui intentio primò fertur in finem, cùm finis de ſe ſit primum in intentione; non autem fertur in cauſam efficientem, niſi quatenus fertur in executionem mediorum. Et in hanc fertur tantùm ſecundariò, quia non media movent ad appetendum finem, ſed finis ad media. Ergo cùm Deus ſub ratione noſtri ſummi boni, habeat rationem finis, & ſub ratione cauſæ efficientis ſe teneat ex parte mediorum, ſub illa tantùm,

non ſub hac conſideratione eſt objectum primarium formale ſpei noſtræ.

5. Confirmatur à contrario, quia primarium objectum timoris qui ſpei opponitur, eſt malum pœnæ: juſtitia autem vindicativa judicis timetur tantùm ſecundariò ut eſt cauſa mali quod primò ſub metum cadit. Ergo in ſpe primarium objectum eſt bonum quod ſperatur. Deus autem ſub ratione cauſæ efficientis, à qua eſt illius boni communicatio, eſt tantùm objectum ſecundarium.

6. Dico ſecundò, Deus ſub ratione cauſæ efficientis habet aliquam vim motivam, ſed ſecundariam reſpectu ſpei. Probatur, quia bonitas mediorum movet ad efficacem intentionem finis, præſuppoſita bonitate per ſe appetibili ipſius finis. Non enim poſſumus intendere id quod eſt impoſſibile licet poſſimus habere circa illud complacentiam ſimplicem. Cùm itaque Deus ſub ratione cauſæ efficientis, præſtet auxilia ad acquirendum bonum quod per ſpem expetimus, ſub illa ratione habet vim motivam. Quòd autem illa ſit tantùm ſecundaria reſpectu ſpei, probatur quia ſi tolleretur bonitas finis, nihil jam media moverent, ac proinde neque id à quo ſunt media.

7. Dico tertiò. Sola bonitas Dei, ut eſt beatificativa noſtri, ſeu beatitudo no-

ſtra objectiva, eſt objectum formale primarium ſpei Theologicæ. Probatur quia illa ſola ratio formalis quæ in objecto materiali ſpei per ſe ab illa ſpectatur, & contrahit objectum illud ad ipſam ſpem, eſt objectum ejus formale, ſicut univerſim in omnibus objectis habituum, illa ratio quæ ex omnibus inexiſtentibus in objecto materiali, per ſe ab illis ſpectatur, eſt objectum eorum formale. At talis eſt prædicta Dei bonitas reſpectu ſpei, & per ordinem ad illam rationem, ſeu vim noſtri beatificativam ſpes diſtinguitur à charitate, abſolutam Dei bonitatem, & perfectionem ſpectante. Ergo ſola bonitas Dei ſic ſumpta eſt objectum formale ſpei.

SECTIO QUINTA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicies primò. Divus Thomas in quæſtionibus diſputatis, quæſtione unica de ſpe, quæ eſt ſeptima de ſpiritualibus creaturis, ſic habet. Sicut objectum formale fidei eſt veritas prima, per quam ſicut per quoddam medium aſſentitur iis quæ creduntur, quæ ſunt objectum materiale fidei: ita etiam objectum formale ſpei eſt auxilium divinæ poteſtatis, ac pietatis, propter quod motus

ſpei tendit in bona ſperata, quæ ſunt objectum materiale ſpei.

2. Reſpondeo Sanctum Thòmam ponere paritatem in eo quòd ſicut veritas eſt motivum, ita & auxilium Dei ſit motivum: ſed non ponere in eo quòd ſicut veritas eſt motivum ultimatum & primarium, ita & auxilium ſit motivum ſimili modo ultimatum ac primarium; Nam contrarium habetur ex ipſo Sancto Thoma, qui hìc quæſtione 17. articulo 5. ait ſpem tendere in Deum ſicut in ultimam cauſam finalem, quod idem eſt ac dicere id quod primò & immediatè ſpem movet, eſſe Deum in genere cauſæ finalis: ſiquidem ex eodem ſancto Doctore inter ea quæ ſunt volita, primum eſt ſupremus finis à quo eſt ordo intentionis.

3. Objicies ſecundò, poſſumus aliquod bonum à Deo ſperare quia omnipotens & liberalis eſt, quia promiſit. Ergo ſic Deus ut principium effectivum boni, erit motivum ſpei.

4. Reſpondeo negando conſequentiam, & dico Tò quia in antecedente non denotare cauſam primariam objectivam ſpei, ſed ſecundariam, ſine qua prudenter ſperare non poſſumus: quod non impedit ne ipſa aliam præſupponat motricem ad acceptandum talis principii auxilium. Unde tale principium eſt tantùm movens ſecun-

darium in ratione objecti.

5. Objicies tertiò. Si quis interrogetur quo motivo inducatur ad ſperandam beatitudinem, non reſpondebit quia bona eſt, ſed quia Deus eſt potens & bonus ac fidelis. Igitur Dei potentia, bonitas & fidelitas eſt motivum ſpei.

6. Reſpondeo ideo non aſſignari pro cauſa ſperandi bonitatem beatitudinis, quia iſta cauſa præſupponitur notiſſima & indubitabilis. Quæritur autem ea circa quam, poſitâ illâ ut fundamentali & primariâ, poteſt eſſe deceptio, putà ſi quis propriis meritis, & ipſo bene vivendi ſtudio niteretur indebitè.

7. Objicies quartò, ſola bonitas rei propoſitæ eſt indifferens ad terminandum actum ſive ſpei ſive deſperationis. Ergo ipſa non eſt motivum formale ſpei.

8. Reſpondeo idem bonum terminare actum honeſtum, & vitioſum ipſi oppoſitum, ſed diverſimodè. Nam terminat unum ut terminus ad quem, ſive ut objectum proſecutionis, alium verò ut terminum à quo, ſive ut objectum fugæ.

9. Objicies quintò. Motivum formale ſpei opponitur motivo formali deſperationis. Atqui motivum deſperationis non eſt aliqua ratio mali in re quæ deſperatur ſed defectus potentiæ aut voluntatis, apparens in eo à quo eſſet res obtinenda. Ergo mo-

tivum formale ſpei non eſt bonitas rei ſperatæ, ſed vel propria ſperantis vis, ſeu potentia, vel alienæ poteſtatis auxilium.

10. Reſpondeo diſtinguendo majorem, opponitur in ratione motivi, in quantum ad oppoſitum inclinat, concedo: opponitur directè & contrariè quoad ſuum eſſe, ita ut unum motivum ſit negatio alterius, vel contrarium ſtrictè ſumptum, nego. Imò id nunquam accidit inter motiva virtutum & vitiorum. Nam motivum intemperantiæ non eſt turpitudo quæ eſt in illo vitio quæ directè opponitur honeſtati moderationis, quam ſequitur temperantia:ſed eſt voluptas quæ abducit ab illa honeſtate, inducendo ad immodicum eſum & potum,non obſtante contrarietate cum illa honeſtate: ita-ut turpitudinem immoderationis intemperans velit tantùm indirectè. Sic ergo motivum deſperationis non eſt id quod per ſe oppoſitum eſt motivo ſpei, ſed quidquid eſſe poteſt,quod, non obſtante illo motivo, hominem inducit ad actum ſpei oppoſitum, putà difficultas virtutis, & pravæ vitæ voluptas,cui ſe aliquis vult addicere. Quòd ſi quis ab impotentiæ opinata moveatur, movebitur tantùm negativè, in quantum adimet ſibi aliquid ad ſpem neceſſarium, non tamen quaſi adimat ſibi primarium ejus motivum, ad quod neceſſarium eſſet ut beatitudinem diſcrederet.

11. Objicitur ſextò, id quod ſpem ſpecificat, eſt objectum formale ſpei. Atqui omnipotentia divina, & auxilium ſupernaturale ſpem ſpecificant, quia ſpes diſtinguitur ab aliis actibus voluntatis, & maximè à deſiderio inefficaci, per hoc quod intendit per media, & auxilia divina. Ergo illa,ut ſpem ſpecificant, ita ſunt objectum formale illius. Reſpondeo data majore, diſtinguendo minorem, ſpem ſpecificant in ratione ſpei ut ſic ſumptæ ſecundùm ſuum actum primarium, qui eſt intentio ultimi finis noſtri, nego: in ratione ſpei taliter determinatæ ad proſecutionem ſui objecti primarii, cùm poſſit eſſe ſpei actus ſine tali determinatione, concedo: & dico poſſe eſſe actus ſpei præſcindendo à conſideratione Dei auxiliantis, cujuſmodi eſt intentio abſoluta & efficax bene vivendi, & exercendi bona opera, item metus gehennæ, & dolor de peccatis quaſi de impedimento beatitudinis, unde patet motiva taliter determinantia ſpem ad hujus vel illius ſpei ſub illa contentæ actum,non eſſe motiva ejus primaria. Ad probationem minoris, dico etiam propoſitâ omnipotentiâ divinâ & auxiliis ejus menti hominis, poſſe illum habere tantùm complacentiam ſimplicem circa uſum illorum auxiliorum: unde ex duobus æqualiter diſpoſitis, & eadem cogitantibus, alter habebit

actum ſpei, ſeu intentionem efficacem; alter circa illa omnia tantùm velleitatem. Quare id quod diſtinguit actus ſpei efficaces ab inefficacibus, non eſt ipſum objectum, ſed modus tendendi in illud.

12. Objicies ſeptimò, ſi bonitas quâ Deus nobis eſt bonus, & poſſeſſio ejus ſunt objectum formale ſpei, nunquam poſſemus ſperare ſpe Theologica ullum bonum à Deo, niſi ſperando ſimul beatitudinem ſupernaturalem. Conſequens eſt falſum. Ergo. Sequela patet quia omnis actus ſpei Theologicæ, debet habere objectum formale ſpei Theologicæ: & quicunque actus non habet tale objectum, ad ſpem Theologicam non pertinet. Minor etiam patet, quia ægrotus poteſt ſperare, & petere à Deo ſanitatem, nihil de beatitudine cœleſti cogitando.

13. Reſpondeo diſtinguendo conſequens, nunquam poſſemus ſperare ſpe Theologica ullum bonum creatum à Deo niſi ſperando ſimul beatitudinem, ſive explicitè ſive implicitè, concedo: explicitè, nego: & dico ſi ſperemus illa bona à Deo ſine ullo reſpectu ad beatitudinem, ſpem illam non eſſe Theologicam, quamvis is à quo ſperamus ſit Deus, quia nimirum oportet ut virtutis Theologicæ objectum primarium ſit Deus, quod hîc non contingeret. Nam iſta ſpes non ſpectaret Dei potentiam

niſi in quantùm cauſam, & medium ad illud bonum: quod eſt ſpectare Deum ſecundariò, & eo genere reſpectûs quo media & eorum cauſæ ſpectantur ab intendente qui primariò movetur à bonitate rei quam per ſe intendit. Et confirmatur, quia alioqui qui nihil unquam audiiſſet de beatitudine, poſſet habere ſpem Theologicam.

14. Objicies octavò, Deus ut cauſa boni ſperati, ſaltem pertinet unà cum bonitate ſua finali, & bonitate viſionis, ad objectum formale ſpei. Ergo non ſufficienter conſtitutum eſt illud objectum formale in ſola Dei bonitate finali & bonitate viſionis. Antecedens probatur, quia illud ſaltem ingreditur, & partialiter conſtituit objectum formale ſpei, quod ſi deſit in ratione motivi, non poteſt exerceri actus ſpei. At talis eſt Deus ut auxiliator. Ergo. Minor probatur, quia cùm ſpes ſit intentio efficax beatitudinis, oportet beatitudinem proponi ut acquiſibilem, neque eſt acquiſibilis niſi per Dei auxilium.

15. Reſpondeo primò negando antecedens, & ad probationem, nego majorem. Nam poteſt aliquid ad actum ſpei efficacem requiri in ratione motivi ſecundarii, quod non moveat niſi præſuppoſita motione ipſius boni finalis in quod tendit ſpes. Et idem in omni intentione reperitur. Nam cùm intentio ſit voluntas efficax ob-

tinendi finem per media, non poteſt eſſe ejuſmodi actus, quin ad ipſum voluntas moveatur, non modò per bonitatem finis, quæ eſt objectum formale & primarium talis actûs, ſed etiam per bonitatem mediorum, ſaltem implicitè cognitorum, aut præſuppoſitorum ut poſſibilium: nec tamen media ſunt objectum formale in tali actu, quia ideo mediorum bonitas eligitur, quia ducit ad bonitatem finis ſaltem priùs naturâ amatam, & impellentem ad electionem utilitatis quæ eſt in ipſis mediis.

16. Reſpondeo ſecundò negando minorem probationis, quia, ut jam dixi, poteſt aliquis non cogitato Dei auxilio, dicere efficaciter apud ſe, volo beatitudinem acquirere bene vivendo: vel volo ad conſequendam beatitudinem facere quidquid præceptum eſt. Neque enim neceſſe eſt ut qui propter finem eligit media, quoties id facit, cogitet ſive explicitè ſive implicitè de cauſa mediorum, ſed poteſt de ipſis operibus, præſcindendo à cauſa à qua principaliter oriuntur, cogitare. Præterea dantur actus ſpei qui circa media non verſantur, ac proinde nec circa mediorum cauſam ut ſic. Nam amor ſimplex beatitudinis ſupernaturalis, etſi inefficax, modò ſit liber, ut eſſe poteſt, eſt de ſe honeſtus, non alia honeſtate quàm charitatis propriæ, quâ nobis ſummum bonum volumus: quæ charitas

eſt ipſa ſpes. Et delectatio quam habent beati in cælo de ſua beatitudine, eſt honeſta illâ honeſtate, ut poſtea oſtendetur: nec tamen habet pro motivo cauſam auxiliorum, cùm non feratur in media. Hîc adverte accidentale eſſe ſpei ſecundùm ſe quòd ſit intentio, licet ſpes non ſit completa in nobis, niſi habeat rationem & vim intentionis. Ratio eſt quia accidentale eſt amori ſupernaturali quo Deum ut bonum nobis amamus, quòd bonum illud ſit abſens, & acquirendum, ſiquidem beatis qui illum amorem habent, eſt præſens & poſſeſſum. Hinc in illis effectus ille non eſt efficax niſi in actu primo: unde nec eſt intentio niſi virtualirer, & poteſtate, cùm non feratur actu in media, ac proinde nec in Deum ut cauſam auxiliarem.

SECTIO SEXTA.

An poſſimus ſperare beatitudinem ex noſtris meritis.

1. NOta primò non poſſe quemquam ſperare beatitudinem primariò & principaliter ob ſua merita, cùm Deus ſolus ſit cauſa primaria & principalis noſtræ ſalutis, ſicut & Chriſtus in ratione cauſæ meritoriæ.

2. Nota ſecundò non poſſe quemquam

ullo modo ſperare ex propriis meritis quaſi ea ex ſeipſo & propriis viribus habeat, quia id Pelagianum eſt, & reprehenduntur in ſcriptura qui in ſua virtute confidunt, laudantúrque qui in Dei adjutorio ſperant.

3. Quæritur ergo an liceat aliquo modo, nempe ſecundariò, & minùs principaliter ſperare in meritis per Dei gratiam poſitis, ſpectando illa ut ſic poſita, aut ſaltem non ſpectando illa ut à nobis orta, quod per ſe malum eſt. Negant hæretici apud Bellarminum libro quinto de juſtificatione, quia putant omnia noſtra bona opera eſſe peccata, aſſerúntque inſuper non licere operari ſpe mercedis æternæ; eo quòd ſcriptura Joannis 12. reprehendat mercenarios. Sed contra illos cum Sancto Thoma quæſtione 12. articulo 4. aliiſque catholicis Doctoribus.

4. Dico, poteſt homo ſpem aliquam concipere ex bonis operibus, & meritis per Dei gratiam poſitis, non ſiſtendo ultimatè in illis, ſed in potentia, bonitate & fidelitate Dei, qui vult illa præmiare. Probatur primò ex ſcriptura, in qua ſunt talis ſpei exempla. David Pſalmo 16. *Exaudi*, inquit, *Domine juſtitiam meam*, Et infra, *De vultu tuo judicium meum prodeat: oculi tui videant æquitatem.* Apoſtolus 2. ad Corinthios 4. *Bonum certamen certavi, curſum conſummavi, fidem ſervavi. In reliquo*

liquo repoſita eſt mihi corona juſtitiæ. Tobiæ 4. *fiducia magna erit coram Deo eleemoſina omnibus facientibus eam.*

5. Probatur ſecundò ratione, quia quod eſt medium obtinendæ ſalutis, poteſt eſſe motivum ſecundarium ſperandi eam. Nam etiam medium habet aliquam bonitatem, ſeu efficaciam in ordine ad finem: unde ſuppoſita bonitate finis quæ per ſe placeat, poteſt ſecundariò movere ad proſecutionem ejus, & ei qui tale medium applicat, aliquam dare fiduciam de illo obtinendo fine. Jam autem bona opera ſunt media obtinendæ ſalutis. Itaque ſicut ſpectata in eſſe intentionali poſſunt movere ſuo modo ſecundariò ad ſui applicationem, ita de facto applicata & poſita, poſſunt ingenerare, quantum eſt de ſe, aliquàm fiduciam.

6. Dixi ingenerare quantum eſt de ſe, quia aliunde timere quiſque debet ne peccata ipſius, & neglecta opera bona, meritorúmque paucitas, cujus ipſe culpâ ſuâ ſit cauſa, impedimentum ſit ſalutis. Unde etiam magis ad ſtudium bonorum operum propter ipſam ſalutem excitabitur, & multò juſtius eſt ut in hunc timorem magis propendeat, quàm in fiduciam ex meritis, quia cùm unus affectus etſi bonus, tamen periculoſus ſit, alius autem & bonus & tutior, in hunc potiùs ferri debemus. Sic cùm de nobis, & de aliis bene ſentire, poſſit

eſſe veritati conforme, quia tamen de nobis bene ſentire periculoſum, & de aliis tutum eſt, idque charitas poſtulat, æquum eſt ut ſi quid in nobis eſt boni, id parum attendamus, defectus verò noſtros magis inſpiciamus, ut ſic humilitatem acquiramus. Contra verò congruit ut aliorum bona ſpectemus, ut illos diligamus, & mala non facilè agnoſcamus, aut judicemus, ne & illos parum amemus, & nos illis præferamus.

SECTIO SEPTIMA.

An poſſimus ſperare beatitudinem alteri per actum ſpei Theologicæ.

1. ADverte beatitudinem alterius poſſe conſiderari dupliciter, primò ut ipſi bonam, ſecundò ut nobis etiam bonam, quatenus noſtram beatitudinem accidentaliter augeret, maximè ſi ille eſt propinquus, aut etiam parens, vel amicus. De hoc ſecundo modo non eſt quæſtio. Nam certum eſt poſſe per ſpem Theologicam ſperari ea quæ ſunt, vel eſſe poſſunt acceſſoria beatitudini, licet non cum certitudine ſingula, nempe ea quæ nec Deus voluit eſſe accidentia annexa beatitudini, nec etiam pendent à nobis, ſed ab aliorum hominum libertate; illa, inquam, certo

ſperare non licet ſine peculiari Dei inſpiratione aut revelatione: ſed. ſi petantur à Deo, & cum aliqua pia fiducia expectentur ut noſtræ beatitudinis complementum aliquod, id erit honeſtum honeſtate ſpei. De primo autem modo quæſtio eſt, an, ſi quis beatitudinem alterius auxilio divino ſperet, ut illi alteri bonam, iſte actus ſit actus ſpei Theologicæ.

2. Affirmat Lorca diſputatione 2. ſectione 2. Negant Divus Thomas, Vaſquez, & alii. Utramque ſententiam probabilem exiſtimat Turrianus.

3. Dico non eſt actus ſpei Theologicæ ſperare à Deo beatitudinem alterius quatenus illi bonam. Probatur primò ex Auguſtino, qui in Enchiridio capite 6. ſic habet: *Spes non eſt niſi bonarum rerum, nec niſi futurarum, & ad eum pertinentium qui earum ſpem gerere perhibetur.*

4. Probatur ſecundò, quia ſpes actualis eſt amor concupiſcentiæ, ſi quidem per hoc à charitate diſtinguitur, quæ eſt amor amicitiæ. Atqui actus quo quis alteri optat beatitudinem quatenus eſt illi bona, non eſt amor concupiſcentiæ, ſiquidem hic amor tendit ſemper in proprium bonum amantis, ſeu ſperantis. Confirmatur, quia univerſaliter loquendo, velle ſibi bonum alicujus virtutis, & illud velle aliis, non pertinet ad eandem virtutem, quia charitas erga

proximum inclinat ad volendum aliis bonum cujuſlibet virtutis. Unde, qui optat alteri caſtitatem, non ideo caſtus eſt, ſed benevolus, & ſic de cæteris. Ita ergo, ſi quis optat alteri beatitudinem, quatenus eſt illius beatitudo, non eſt amans ſui, ac proinde nec ſperans per virtutem ſpei Theologicæ, in qua eſſentialiter includitur amor concupiſcentiæ erga nos, ſed eſt amans alterius.

5. Objicies primò, Ille actus pertinet ad virtutem ſpei, qui habet pro objecto formali proprium motivum ſpei. At is quo proximo volumus poſſeſſionem Dei per auxilium divinum, habet pro objecto formali motivum primarium ſpei Theologicæ, & etiam ſecundariò fertur in ſecundarium ejus motivum. Ergo pertinet ad virtutem ſpei Theologicæ.

6. Reſpondeo negando minorem. Nam objectum formale & motivum ſpei eſt poſſeſſio Dei ut relata ad deſiderantem, & ipſi bona. Idque pari modo intelligendum eſt de omnibus aliis virtutibus à charitate erga alterum diſtinctis. Et ratio eſt, quia cùm illæ virtutes ſint ex ratione generica quidam noſtrî honeſtus amor, omnes differentiæ quæ rationi illi genericæ ſuperveniunt, ſpectantur ut illam contrahentes, & diverſificantes. Idque etiam verum eſt de juſtitia, quæ ſpectat effectionem æqualitatis ut convenientem operandi,

7. Reſpondent aliqui negando eandem minorem, quia inquiunt, in amore concupiſcentiæ, qualis eſt ſpes, objectum formale & ſpecificans eſt bonum concupitum: in amore autem amicitiæ, qualis eſt ille actus quo quis alteri optat beatitudinem ut bonam illi, objectum formale & ſpecificans eſt perſona amata. Unde fit ut actus quibus quis deſiderat ſibi diverſa bona, ſint diverſæ ſpeciei, actus verò quibus amico diverſa bona deſiderat, ſint ejuſdem ſpeciei.

8. Sed contra eſt, quia ſi quis amico optet felicitatem æternam, & divitias quatenus ſunt bonum temporale, item virtutem & gratiam Dei, & alio tempore voluptates malas, vel vindictam inimicorum, non poſſunt dici amores illi ejuſdem ſpeciei: ſiquidem actus bonus & indifferens, multóque magis bonus & malus, non ſunt ejuſdem ſpeciei. Quare dicendum potiùs eſt, cùm in omni amore ſit quædam ratio amicitiæ erga perſonam cui volumus bonum, & quædam ratio concupiſcentiæ, in quantum volumus aliquid ipſi bonum aut in eo delectamur, idque vel per ſe illud bonum ſpectando, vel etiam per media volendo illud procurare, motivum cujuſque amoris, quatenus habet rationem amicitiæ, eſſe perſonam amatam, & per hoc diſtinguntur amor Dei, noſtrî, & proximi quatenus propter ſe amatur: motivum verò

ejuſdem amoris quatenus habet rationem concupiſcentiæ, eſſe bonum concupitum, & primarium quidem in hoc genere motivum eſſe bonum per ſe volitum perſonæ, ſecundarium verò mediorum ad illius boni adeptionem ordinatorum utilitatem. Quia verò omnes virtutes quibus varia bona nobis volumus, conveniunt in hoc quòd ſpectent eandem perſonam, nempe nos ipſos, ideo objecta diſtinctiva, & ſpecificativa illarum, ſunt bona ipſa concupita. Et quia hoc ipſo quòd eadem bona volumus alteri, mutatur ſpecies, & hujus mutationis cauſa eſt perſonæ diverſitas, ideo motivum quod diſtinguit charitatem erga alium à virtutibus illis quibus eadem bona nobis volumus, eſt ipſa perſona alia à nobis: quod non impedit ne diverſa bona relata ad alterum, & ſub illo reſpectu volita, conſtituant etiam ſpecies amoris diſtinctas, ſicuti & diverſa bona ad nos relata, & nobis volita. Quare abſolutè loquendo, id quod diverſificat ſpecie actus voluntatis, eſt diverſitas objecti quod amatur, ſive illud ſit perſona cui volumus bonum, ſive ipſum bonum tali perſonæ concupitum.

9. Objicies ſecundò, Eadem charitate proximum, & nos diligimus. Ergo eadem ſpe proximo, & nobis bonum optamus.

10. Reſpondeo diſtinguendo antece-

dens, ſi tam proximum quàm nos diligimus propter Deum, quod idem eſt ac Deum in illo & in nobis diligere per extenſionem amoris ejus in nos & in proximum, concedo : ſi nos propter noſmetipſos, & illum propter ſeipſum, nego.

SECTIO OCTAVA.

An ſpei noſtræ inſit certitudo, & quanta.

1. ADverte primò certitudinem, propriè loquendo, non convenire niſi actibus intellectûs, ſed per metaphoram attribui actibus voluntatis, iis ſcilicet quibus bonum aliquod quod optamus, nos aſſecuturos ſperamus ac confidimus: quod analogiam quandam habet ad actum quo intellectus judicat aliquid cum excluſione dubitationis. Hæc certitudo meliùs dici poteſt ſecuritas, ſeu motus voluntatis aut ſtatus carens anxietate & fluctuatione timoris.

2. Adverte ſecundò, non circa omnia quæ per quoſvis actus ſpei honeſtatem habentes ſperari poſſunt, quærendam eſſe illam certitudinem : ſiquidem poteſt aliquis optare, & petere à Deo divitias in ordine ad ſalutem, & non certò illas ſperabit, ſed tantùm cum aliqua fiducia quæ incertitudinem non expellit, nec propterea deſinit

ille actus habere honeſtatem ſpei, cùm ſit liber circa objectum quod ad finem ſpei reducitur ut medium quod eſſe poteſt utile ad talem finem. Idem dic de eo qui non modò ſuam felicitatem a Deo ſperat, ſed ſalutem filii, aut parentis, tanquam ſuæ beatitudinis complementum, quod ſuppono ipſum, ut poſſibile eſt, ſperare ſine peculiari & extraordinaria à Deo infuſa fiducia. Talis enim actus erit ſimiliter honeſtus honeſtate ſpei ob tendentiam in finem ejus, non obſtante certitudinis defectu. Quare ſatis eſt ad certitudinem ſpei, ſive ad hoc ut ipſa ſimpliciter & abſolutè certa dicatur, ſi quoad bonum quod finaliter & primariò ſpectat, veram ſecuritatem ſperanti conferat, eúmque imperturbabilem reddat circa expectationem talis boni.

3. Adverte tertiò, ad certitudinem ac ſecuritatem quoad illud bonum, quatuor conditiones requiri. Prima eſt ut bonum illud ſit poſſibile, ſeu à nobis acquiſibile: alioqui ſpes omnino inanis eſſet. Secunda eſt ut detur aliquod medium ad illud aſſequendum planè efficax, ita-ut quiſquis tali medio utatur finem illum ſit infallibiliter adepturus. Tertia, ut illud medium ſit in poteſtate noſtræ voluntatis, ita-ut ab ipſa pendeat uti, vel non uti illo. Quarta, ut voluntas firmiter ac conſtanter velit proſequi finem illum, & talia media qualia jam

dictum eſt, adhibere, atque ita velit ut parata ſit quidvis agere, aut pati potiùs quàm ab ea intentione dimoveri. Quando enim aliquis vult determinatè & firmiter aliquid quod eſt planè in ejus poteſtate, etiam dependenter à virtutibus alienis ei non defuturis, dicitur eſſe certus de illa re. His poſitis.

4. Dico primò, ſpes noſtra verè certa eſt, tuta, ac firma. Probatur primò ex verbis Apoſtoli ad Romanos. 5. ubi *ſpes*, inquit, *non confundit*. Et ad Hebræos 6. ubi ſpem appellat *anchoram animæ tutam ac firmam, incedentem uſque ad interiora velaminis*, id eſt uſque ad claram Dei viſionem.

5. Probatur ſecundò quia in ſpe noſtra prædictæ quatuor conditiones reperiuntur, quarum tres primæ ejus actui præſupponuntur. Nam primò beatitudo verè eſt poſſibilis per potentiam Dei, & merita Chriſti. Secundò dantur media efficacia quibus qui utitur infallibiliter ad illam perveniet, nempe gratiæ, ſacramenta, præcepta, & conſilia, etiam intus in corde à Deo intimata. Tertiò propoſitis illis mediis & auxiliis, voluntas noſtra eſt indifferens, & præterea à Deo excitatur ad uſum eorum: & hæc hactenus, etſi in nobis quoad illa media proxima, tamen ſine nobis, Deo hæc omnia providente

ac præparante. Quarta conditio per actum ipſius ſpei ponitur. Nam ſpes actualis eſt firma voluntas tendendi per illā media ad finem, donec eum aſſequamur. Itaque verè eſt certitudo in ſpe.

6. Dico ſecundò, ſpei noſtræ certitudo tanta eſt, ut non quidem omnem timorem, ſed primò omnem diffidentiam ex parte Dei, eorúmque quæ ab ipſo pendent: ſecundò omnem abſolutè deſperationem, etiam ex parte noſtri, imò & voluntariam omnem inquietudinem, ſeu deliberatam anxietatem, & angorem animi excludat.

7. Probatur concluſio per partes. Ac primò quidem quòd non excludat timorem, probatur tum ex Scriptura, quæ ſic præcipit, *in timore & tremore ſalutem veſtram operamini.* Tum ratione, quia cùm ſpes aliquid includat ex parte noſtri quod deeſſe poteſt ob inconſtantiam noſtræ voluntatis, juſtè quiſque timere debet, ne id deſit, nempe voluntas nulli peccato gravi, quod eſſet ſalutis obex, conſentiendi.

8. Secundò quòd omnem diffidentiam excludat ex parte eorum quæ à Deo expectantur, probatur quia & bonitas Dei, & fidelitas poſt promiſſiones, de iis dubitare non ſinit.

9. Tertiò quòd omnem & deſpera-

tionem, & etiam deliberatum angorem excludat, probatur, quia in hoc ipſo conſiſtit virtus ac generoſitas ſpei noſtræ, ut nimirum voluntatem noſtram determinet ad conſtantiam quæ præſuppoſitis ex parte Dei tribus prioribus conditionibus, ſummè rationabilis, & planè laudabilis, ac neceſſaria eſt.

10. Hîc nota quod ſacri Doctores tradunt, non eandem in omnibus eſſe certitudinem ſpei, ſed in quibuſdam eſſe majorem, & in aliis minorem pro diverſa diſpoſitione voluntatis eorum. Qui enim plura peccata committunt, & pauciora bona opera faciunt, ſpem habent infirmiorem, quia illa minùs participat de quarta conditione: & defectus ille etiam illos privat multis Dei auxiliis, quibus ſeipſos reddunt indignos. Contrà autem qui perfectiùs vivunt, ſpem habent firmiorem, etſi magis forte impugnatam motibus contrariorum affectuum. Ratio eſt, quia ſpes eorum magis participat de illa conditione, in qua ſola poſſet eſſe defectus: & voluntas illa firma tendendi per media ad finem, dum bona opera & merita multiplicat, reddit illos abundantioribus gratiæ auxiliis dignos, quæ proinde illis à Deo ſponte munificentiſſimo non deerunt.

SECTIO NONA.

An ſpes maneat in Beatis.

1. Cum ſubjectum ſpei, ſicut & cujuſvis alterius virtutis ſit duplex, unum proximum, quod eſt potentia aliqua animæ cui immediatè ineſt: & remotum, quod eſt ipſum ſuppoſitum, ſeu perſona quæ ſperat; circa primum illud non eſt dubium quin ſpes habeat pro ſubjecto voluntatem, ut docet Sanctus Thomas 2. 2. q. 18. art. 1. cùm nimirum ſpes ſit animæ motus in bonum ut ſic, circa verò ſubjectum remotum aliqua ſunt certa, & aliquid controverſum.

2. Primò certum eſt ſpem tam quoad actum, quàm quoad habitum poſſe eſſe in omnibus viatoribus hujus vitæ, & reipſa eſſe in omnibus exiſtentibus in purgatorio, quia ab iſtis omnibus deſideratur, aut deſiderari poteſt efficaciter ſuprema beatitudo.

3. Secundò certum eſt, reipſa ineſſe in juſtis omnibus, quia charitas ſpem ſupponit, etiámque in peccatoribus remanere, niſi peccatum cujus ſunt rei, ſit contrarium ſpei, ut poſtea oſtendetur.

4. Tertiò, certum eſt fuiſſe olim ſpem inexiſtentibus in limbo Patrum, quia illi

ſine dubitatione aut vacillatione promiſſam beatitudinem expectabant.

Quartò. Certum eſt ſpem non eſſe in damnatis, ſive illi ſint in inferno, ſive in limbo puerorum, ut docet Sanctus Thomas, quæſtione 18. articulo 3. ex communi ſententia, quia nimirum non eſt illis poſſibilis beatitudo ſupernaturalis, cujus poſſibilitatem ſpes ſupponit. Imò nec eſt fides, quam etiam eadem ſpes ſupponit.

5. Quintò certum eſt ſpem quoad actum qui tali nomine importatur, nempe quoad deſiderium efficax beatitudinis ut futuræ, non eſſe in beatis, quia nemo ſperat vel deſiderat quod jam habet. Unde Apoſtolus ad Romanos 8. *ſpes*, inquit, *quæ videtur non eſt ſpes. Nam quod videt quis quid ſperat.*

6. At vero dubium eſt inter Doctores an ſit in Beatis habitus ſpei propter actus qui beatorum ſtatui non repugnant, ut ſunt amor, & gaudium de propria beatitudine tam eſſentiali quàm accidentali, utrâque ſumptâ ut eſt bonum ipſorum.

7. Deinde ſpes alicujus beatitudinis accidentalis nondum poſſeſſæ ut eſt gloria corporis, item ſpes alicujus boni contingenter accidentis ad beatitudinem eorum, ut eſt ſalus eorum pro quibus ſunt ſolliciti. Et circa hoc tres ſunt præcipuæ ſententiæ.

8. Prima negat omnino ſpem in Beatis tam quoad habitum, quàm quoad omnem actum, ita Cajetanus. Aragonius, & alii Thomiſtæ ad quæſt. 18. Sancti Thomæ articulo 2. ubi & volunt hanc eſſe Sancti Thomæ ſententiam.

9. Secunda ſententia eſt in Beatis eſſe verum actum ſpei ante reſurrectionem, quo nimirum ſperant beatitudinem corporis: habitum verò ſpei non eſſe in illis ne poſt reſurrectionem, vel ſit amittendus, vel fruſtra in æternum permaneat. Qua in ſententia ſupponitur habitum ſpei non poſſe verſari niſi circa bonum futurum: itaque reipſa talem eſſe eſſentialiter, qualis denominatur. Ita Vaſquez, in 3. partem diſputatione 14. cap. 22.

10. Tertia ſententia eſt, Beatis ineſſe habitum ſpei, non quoad actum à quo denominationem ſumit, quique connotat illam imperfectionem ſpei, quæ eſt carentia beatitudinis, ſed quoad alios actus qui nullam imperfectionem includunt, ut ſunt amor & delectatio de omnibus & ſingulis bonis quæ poſſident, ſumptis prout bona ſunt ipſis. Ita Suarez in 3. partem tomo 3. quæſt. 7. in commentario articuli 4. & diſputatione 1. ſectione 8. numero 5. poſt Durandum in 3. diſtinctione 21. quæſt. 3. & 4. & Gerſonem libro de vita ſpirituali, qui docent ſpem

tam quoad habitum, quàm quoad actum manere in beatis. Et huic ſententiæ favet Divus Thomas 1. 2. quæſt. 2. & in ſupplemento quæſtione 95. articulo 2. ubi inter dotes animæ beatæ, ſeu inter ea quæ requiruntur ad beatitudinem, numerat etiam delectationem ſpei reſpondentem; & 3. parte quæſtione 7. articulo 9. ad 1. ubi dicit, licet in Chriſto non fuerit ſpes quoad defectum, fuiſſe tamen quidquid eſt perfectius in ſpe. Quare cùm loco ſuprà citato dicit Sanctus Thomas in beatis non remanere ſpem, id intelligendum eſt de ſpe in ratione propria ſpei, prout dicit carentiam boni ſperati ac futuri, quo modo includit defectum; non autem de ſpe prout ipſa eſt amor rationabilis ac perfectiſſimus erga noſtrum ſummum bonum, prout eſt bonum noſtrum, cùm nullo modo Sanctus Thomas talem amorem excludat à beatis. Eidem opinioni favet etiam Alenſis 3. parte quæſtione 12. numero 3. ad 1. ubi ait in Chriſto quidem non fuiſſe ſpem in tatione ſpei, fuiſſe tamen in illo quod eſt perfectionis in ſpe, ſcilicet adhæſionem ad bonum, ſed non cum illa imperfectione quæ eſt expectatio boni quod nondum habetur. Quod ſi admittitur in Chriſto amor boni, qui eſt eſſentia & perfectio ſpei, non eſt cur id negetur in beatis.

11. Dico igitur, in beatis eſſe habitum qui in nobis appellatur ſpei habitus, & aliquem actum talis habitûs proprium, non tamen eum à quo ille habitus ſpei denominationem ſumit.

12. Ut hæc concluſio probetur à priori, ſupponenda ſunt duo, unum quod ſatis conſtat ex dictis hactenus, videlicet habitum illum, qui appellatur ſpei, eſſentialiter eſſe habitum charitatis ſupernaturalis erga nos ipſos, in hoc à charitate diſtinctum quòd Deum, quem illa reſpicit ut bonum in ſe, hic ſpectet & amet ut bonum nobis. Idque confirmatur quia ex quo homo elevatus eſt à Deo ad finem ſupernaturalem, non tantùm propter gloriam Dei, ſed etiam propter ipſius hominis bonum, quod conjunctim Deus intendit ex vera amicitia erga hominem, decuit à Deo illi dari facultatem, non modo quâ Deum ipſum propter ſe diligeret, ſed etiam quâ ſibi illud bonum amaret.

13. Alterum eſt beatis quoque ineſſe amorem fælicitatis quam poſſident, & gaudium de illa perfecta Dei poſſeſſione. Quod probatur primò, quia rationabilis eſt & honeſtus ille amor, utpote finis proprii, ad quem ſunt creati, & boni quod licet non ſit poſſidentibus de ſe arduum, eſt tamen de ſe arduum homini per

ſe ſumpto, quod ſufficit ad objectum virtutis. Secundò quia eſſet aliquid violentum in ſtatu beatorum, ſi de præſenti tanta fælicitate non gauderent ob ſeipſos, nec eam per ſe amarent. Adde quòd cùm Deus velit beatitudiuem illorum, non modò ut utilem ad ſuam ipſius gloriam, ſed etiam ut illis bonam, vult hoc ipſo illos gaudere de illa, & ipſâ frui ſubordinatè ad illum ſuperiorem finem.

14. Neque dicas melius eſſe ut ſuam felicitatem diligant tantùm quatenus Deo glorioſam. Nam etſi de ea gaudere ut Deo bonâ, melius ſit quàm de ea præcisè gaudere ut ſibi bonâ, tamen de ea gaudere ſimul & ut Deo, & ut ſibi bonâ, ex charitate ſimul in Deum & ex amore honeſto erga ſeipſos, melius eſt quàm de ea gaudere præcisè ut Deo bonâ. Bonum enim additum bono facit aliquid melius, cùm neutrum alterum deſtruit, aut imminuit, ut hîc contingit, cùm amor beatitudinis propriæ nullo modo impediat ne ſint parati ea carere, ſi id ad Dei gloriam pertineret.

15. Quòd ſi quia melior eſt amor beatitudinis ob Deum, quàm quivis alius ejuſdem amor, non amarent ſancti ſuam beatitudinem niſi ob Deum, id probaret in iis nullam aliam eſſe virtutem niſi charitatem, quia omnia quæ honeſtè aman-

tur per motiva aliarum virtutum, perfectiùs amantur per motivum Charitatis. Et hinc etiam ſequeretur in Chriſto nullam fuiſſe virtutem, niſi Charitatem ob eandem rationem; & in primis ſequeretur non fuiſſe in illo Charitatem propriam erga ſeipſum, cujus contrarium conſtat ex eo quòd animam ſuam dilectam ſe dediſſe pro nobis, ipſe per Eccleſiam aſſerit, & liberam habebat diſplicentiam ſuæ mortis, licet inefficacem, ut teſtatur illa oratio ad Patrem. *Si poſſibile eſt, tranſeat à me calix iſte.* Matth. 26. 18. Neque enim loquitur de ſola repugnantia ſenſûs interni, ſed de ſtatu quoque ſuæ voluntatis laudabili & per ſe honeſto. Nam perfectiſſimum erat cum amore vitæ inefficaci, ſtante illo amare, ſed inefficaci, mortem ſubire: quod ſacrificium pretioſius, & æſtimabilius facit. Quòd ſi ſuam Chriſtus vitam amavit ex amore rationabili erga ſeipſum, quia ſecundùm rectam rationem id cum moderatione decet, eſtque honeſtum; multò magis idem Chriſtus beatitudinem ſuam, eámque eſſentialem amat ex eodem quoque, licet non ſolo, nec præcipuo, aut ſummo motivo. Unde & in beatis, idem quoque amor admitti neceſſariò debet.* Ex his igitur conficitur aſſertionis probatio in hunc modum.* Amare beatitudinem ut ſibi bonam, &

de ea ut tali gaudere, eſt actus proveniens ab illo habitu qui eſſentialiter eſt Charitatis propriæ, ſupernaturalis, & in nobis ob actum huic ſtatui proportionatum, vocatur habitus ſpei. At ſancti in cœlo ſuam beatitudinem amant ut ſibi bonam, & de ea ut tali gaudent. Ergo habent actum qui de ſe provenire aptus eſt ab illo habitu, ac proinde & ipſum habitum. Major confirmatur, quia ejuſdem virtutis eſt deſiderare aliquod bonum cùm eſt abſens, & de eo gaudere cùm eſt præſens: & in hoc manet ſemper idem amor, cui contingens eſt illa diverſitas actuum pro contingenti in objecto ſuo accidentali diverſitate abſentiæ vel præſentiæ. Minor etiam confirmatur, primò quia in gaudio de felicitate ut propria, nullus eſt defectus, qualis in fide, quæ per ſe eſt obſcura. Itaque nihil eſt cur tale gaudium non ſit in beatis. Secundò quia ratio prœmii id exigit ut bonum quod eſt præmium, ejuſmodi ſit, ut de eo adepto gaudere non dedeceat. Cùm itaque beatitudo noſtra ut noſtrum bonum eſt, ſit præmium nobis à Deo propoſitum, non dedecet eos qui eam ſunt adepti, gaudium de illa adeptione: ac proinde tale gaudium eſt in illis.

16. Objicies, Apoſtolus primæ ad Corinthios 13. hanc ait eſſe ſingularem prærogativam Charitatis, quòd nun-

quam excidat. Et in fine capitis ait. *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas: tria hæc, major autem horum eſt charitas.* Unde communiter colligunt Patres ſolam ex virtutibus Theologicis manere in patria charitatem.

17. Reſpondeo quoad primum, id eminentiùs charitati tribui, quod nunquam excidat, ſed non id aliis virtutibus denegari, quia etiam religio, & aliæ virtutes in patria manebunt.

18. Quoad ſecundum, ſermonem ibi eſſe de ſpe ſecundùm vim vocis, non autem ſecundùm totam latitudinem habitûs accepta. Nempe ſermo eſt de illis actibus quibus in bonum nondum poſſeſſum tendimus, non autem de illis qui boni poſſeſſionem conſequuntur, ſúntque ab eodem habitu ſupernaturalis erga nos amoris, aliter ſe habente objecto.

19. Dices, inter paſſiones gaudium, & ſpes differunt. Ergo ſimiliter ſpes beatitudinis futuræ, & delectatio de ea ſpecie differunt: ac proinde non pertinent ad eundem habitum.

20. Reſpondeo primò non differre ſpecie morali, ſive in ratione virtutis. Nam quod ſperare bonum eſt, de eo quoque adepto gaudere eſt bonum, eâdem ſaltem genericè bonitate quæ tantùm per circunſtantias diverſificatur.

21. Reſpondeo ſecundò nos hîc tantùm contendere quod ſint ab eodem habitu ſpectante per ſe ſummum noſtrum bonum, qui habitus cùm habeat rationem potentiæ, eſt cauſa actuum ſpecie differentium.

SECTIO DECIMA.

An timor ſit Actus ſpei.

1. NOta primò, timorem eſſe de ſe honeſtum, ſi id quod timetur eſt vel de ſe malum & illicitum, vel carentia boni honeſti ac per ſe laudabiliter expetibilis. Nam ejuſdem ſunt rationis in ordine ad regulam morum, proſequi bonum honeſtum, & fugere, aut averſari contrarium ejus: unde & timor mali quod alicujus virtutis objecto formali eſt oppoſitum, ad eandem virtutem pertinet, éſtque actus illius. Sic fugere impudicitiam eſt actus caſtitatis: injuſtitiam, actus juſtitiæ: & ſic de cæteris.

2. Nota ſecundò timorem Dei alium eſſe filialem, alium eſſe ſervilem: quæ diviſio ſumpta eſt ex Sanctis Patribus, & in primis ex Auguſtino, qui tractatu 9. in Epiſt. 1. Joannis, hoc diſcrimen ponit inter hos duos timores, quòd poſterior pœnam metuat, vitétque culpam propter

pœnam : prior ſeparari metuat ab amicitia Dei, & hujus ſeparationis metu vitet culpam, utrumque verò comparat timori duarum mulierum, quarum una vitet adulterium præciſè quia timet ne à marito puniatur, altera vitat adulterium ex amore erga maritum, & ob hanc comparationem timorem filialem idem Sanctus Doctor vocat caſtum timorem, quia facit ut anima timeat ſeparari à Chriſto ſponſo ſuo per peccatum.

3. Nota tertiò, Timorem ſervilem ſubdividi in eum qui præciſè ſervilis eſt, & in eum qui dicitur ſerviliter ſervilis. Servilis præciſè eſt ille quo quis ita timet pœnam de ſe timendam, ut propter pœnam evitandam, verè ſimpliciter & abſolutè abhorreat à peccato. Serviliter ſervilis eſt quo quis ita timet pœnam, ut ad eam quidem evitandam nolit committere id quod eſt prohibitum; ſed & ſimul habeat poſitivam voluntatem de illo committendo, ſi pœna delictum non ſequeretur. Unde is, licet nolit abſolutè ipſam executionem peccati ex parte objecti, vult tamen eam abſolutè ex parte ſubjecti, & conditionatè ex parte objecti, ita-ut nihil deſit niſi conditio ex iſta parte objecti, quominus omni modo abſolutè velit peccare, & ex vi voluntatis quam habet, peccaret ſi illa conditio poneretur. His præmiſſis,

4. Dico primò. Timor ſerviliter ſervilis non eſt bonus, ſed omnino malus. Probatur primò quia ſemper malum eſt, velle peccare, in illo autem timore includitur voluntas peccandi abſoluta ex parte ſubjecti, & amor actualis rei de ſe illicitæ. Secundò quia ſicut inordinatè amare aliquid quod de ſe amore aliquo ſit dignum, non obſtante illa amabilitate, eſt malum, putà patrem plùs diligere quàm Deum, ita inordinatè averſari id quod de ſe eſt odibile, non obſtante illa odibilitate, eſt malum. Atqui is qui timore ſerviliter ſervili à culpa abſtinet, inordinatè averſatur pœnam, quia illam plùs poſitivè timet quàm culpam; unde illam timet ſummo timore, ſeu ut ſupremum malum, cùm tamen culpa ſit ſummum illud malum, & ſummè odibile.

5. Dico ſecundò, Timor qui præcisè eſt ſervilis, eſt bonus. Concluſio quam omnes Catholici Doctores tradunt, conſtat primò ex Concilio Tridentino, ſeſſione *6.* capite *6.* & ſeſſione 14. cap. 4. conſtat ſecundò, quia ille actus eſt honeſtus quo quis oppoſitum boni de ſe honeſtè expetibilis, ſine ulla aliunde accidente inordinatione formaliter averſatur. Hæc autem omnia contingunt in illo timore. Nam primò in eo nulla eſt inordinatio, ſicut enim cùm licet proſequi finem, licet

amplecti media quæ de ſe ad illum ducunt, ſi aliunde nihil mali cauſant aut inferunt. Ita ſi licet fugere aliquod malum, licet quoque fugere ea quæ ad illud ducunt, ſi in iis fugiendis nihil aliunde peccatur. Hoc autem totum hîc contingit, nam ut fugiatur malum quod ex natura rei fugere licet, nempe privatio beatitudinis & damnatio, fugitur id quod illud malum de ſe cauſat, nempe peccatum: & in fugiendo peccato nulla eſt ratio mali: itaque nulla eſt in illo timore inordinatio. Iam quod per illum timorem fugiatur malum de ſe oppoſitum bono honeſtè expetibili, patet, quia fugitur oppoſitum beatitudinis ſupernaturalis. Illa autem eſt bonum quod per ſe expetere honeſtum eſt, ſiquidem eſt bonum finale, quod homo tenetur proſequi, & hôc ipſo quod ſupernaturale eſt, eſt bonum arduum, ut hîc docet Suares. Imò, etſi non eſſet ſupernaturale, eſſet adhuc de ſe arduum & difficile acquiſitu, quod ſufficit ad rationem honeſti, ſi ratio ardui ad eam neceſſaria eſt. Igitur per timorem hunc fugitur oppoſitum boni quod de ſe expetere eſt honeſtum. Quare actum illum eſſe honeſtum neceſſe eſt.

6. Dices primò, per illum timorem magis homo timet pœnam quàm culpam, quia timet culpam propter pœnam.

7. Reſ

7. Reſpondeo diſtinguendo, magis abſolutè, quaſi dicat ſive formaliter ſive æquivalenter, plùs timeo pœnam quàm culpam, & ſi disjunctivè unum eſſet amplectendum, magis eligerem peccare quàm pati pœnam, nego. Hic enim actus de ſe eſſet malus: magis cauſaliter, in quantum pœna verè eſt cauſa motiva ad vitandam culpam, non autem culpa eſt cauſa motiva ad vitandam pœnam, concedo. Sed in hoc nihil eſt mali, quia non tenetur homo ad certum ac perfectiorem modum fugiendæ culpæ, ſed tantùm ad eam fugiendam; aut, ſi admiſit culpam, non tenetur ad certum ac perfectiorem modum ejus abolendæ, ſed ad ejus abolitionem quærendam aliquo modo ſufficiente quicunque ille ſit. Eſt autem ſufficiens ille timor, & odium culpæ ex illo conceptum cum Sacramento. Unde non peccat contra ullum præceptum obligans ad aliquid perfectius

8. Dices ſecundò. Qui timet culpam ob ſolam pœnam, excludit Charitatem erga Deum. Ergo peccat. Antecedens probatur, quia bonum ejus eſt illi finis ultimus.

9. Reſpondeo negando antecedens. Ad probationem diſtinguo, ultimus poſitivè, quaſi dicat, nolo quidquam ulterius quærere quàm bonum meum, nec fugere

niſi malum meum, nego: ultimus negativè, in quantum per illum actum nihil de facto ulterius quærit, & circa alia non verſatur, concedo. Non ſemper autem homo tenetur quærere ſuum ultimum finem poſitivè, ipſúmque actu amare, & intendere.

10. Dico tertiò. Timor qui præcisè eſt ſervilis, ſeu quo quis modo ſupradicto timet pœnam æternam, ſive damni, ſive ſenſûs, aut etiam pœnas temporales purgatorii, eſt actus ſpei infuſæ. Aſſertionem communiter docent Theologi, & probatur, quia ejuſdem virtutis eſt ferre voluntatem in eam bonitatem quam reſpicit pro objecto, & ab oppoſito malo avertere. Atqui ſpei eſt ferre voluntatem ad proſecutionem beatitudinis. Ergo ejuſdem eſt voluntatem avertere à malis quæ beatitudinis conſecutionem impediunt. Quia ergo pœnæ inferni & purgatorii beatitudinem tollunt; illæ quidem in perpetuum, hæ verò ad tempus, ſpei eſt ab illis voluntatem avertere: quod fit per timorem. Dixi pœnas inferni aut purgatorii, quia ſi quis timeat mala pœnæ quæ à Deo nobis in hac vita infliguntur, iſte timor non erit actus ſpei Theologicæ, niſi timeantur illa quatenus apprehendentur fore impedimentum ſalutis, & aliquorum peccatorum occaſio. Alioqui non

ſpectaretur objectum formale ſpei Theologicæ quod eſt Deus ut nobis bonus.

11. Dices, ſatis eſſe ſi à Deo temporalia mala timeantur. Reſpondeo id ſupponere objectum primarium, & diſtinctivum ſpei eſſe Dei potentiam, eámque non præcisè ut effectivam ſalutis, ſed cujuſcunque boni, quod eſt falſum. Addo ſi quis ab homine improbo, vel Dæmone timeat periculum ſalutis ob prava conſilia, vel malas ſuggeſtiones, hunc eſſe actum ſpei, quia per illum homo averſatur malum bono oppoſitum, quod ſpes per ſe intendit.

12. Dico quartò. Timor filialis eſt actus ab habitu Charitatis elicitus. Ita Theologi communiter. Probatur ex eodem principio ac ſuprà, quia nimirum ejuſdem virtutis eſt proſequi bonum aliquod honeſtum, & vitare oppoſitum ejus quatenus tali bono oppoſitum eſt. Atqui Charitatis eſt amare divinam bonitatem ſecundùm ſe, & velle placere Deo. Ergo ejuſdem eſt fugere, & timere ea quæ divinæ bonitati contrariantur, eíque diſplicent.

13. Quæres quomodo intelligendum ſit illud Joannis. *Charitas foras mittit timorem.* Reſpondeo ſenſum eſſe per illam expelli anxietatem atque inquietudinem, maximè deliberatam, quâ quis ſine congrua ſpe dubitat an ſit ſalvandus, Ratio cur expellat

illam liberam ſaltem anxietatem & fluctuationem, eſt, primò quia quò quis magis diligit aliquem, magis in eo fidit, ſi ſuum amorem ſcit eſſe alteri notiſſimum, ut pote cauſativum amoris reciproci. Secundò quia charitas excludit obices ſalutis, nempe peccata omnia mortalia, quibus ſublatis minor eſt cauſa cum tali inquietudine timendi.

SECTIO UNDECIMA.

De peccatis ſpei oppoſitis.

1. Nota triplici modo poſſe aliqua vitia virtuti eſſe contraria. Primò formaliter, cùm quod de ſe proſequitur virtus, vitium de ſe averſatur. Sic Charitati contrarium eſt odium Dei, quod averſatur bonum, & gloriam Dei, quam Charitas per ſe intendit. Secundò cauſaliter & antecedenter, cùm vitium de ſe eſt formaliter oppoſitum alicui quod ad virtutem illam prærequiritur, éſtque aliquo modo cauſa illius. Sic charitati opponitur infidelitas & deſperatio, quia hæc duo tollunt de ſe fidem & ſpem, quæ ſunt aliquid prærequiſitum ad Charitatem, & aliquam in illam cauſalitatem habent: fides quidem, ut neceſſarium illius principium: ſpes verò, ut diſpoſitio, etiam con-

naturaliter neceſſaria. Tertiò indirectè, cùm vitium tendit in aliquid quod licet ſit oppoſitum bono quod eſt objectum virtutis, non tamen tendit in illud ſub tali ratione, ſed ſub alia. Sic Charitati opponuntur varia particularia peccata, putà ebrietas aut luxuria, quæ intendunt voluptatem contrariam quidem gloriæ Dei, non tamen quatenus illi oppoſitam, cùm eam intendant ut conformem ſenſui.

2. Dico, ſpei formaliter opponitur deſperatio; cauſaliter atque antecedenter infidelitas; indirectè omnia alia peccata. Aſſertio eſt conformis communi Theologorum doctrinæ. Prima pars probatur, quia deſperatio eſt actus quo quis ſtatuit directè & formaliter non proſequi beatitudinem, neque media ad eam obtinendam neceſſaria adhibere, itaque per ſe ab eo recedit quod per ſe proſequitur ſpes. Et hinc deſperatio habitum ſpei ſupernaturalem demeritoriè totum in inſtanti tollit, juxta communem & certam Theologorum doctrinam.

3. Dicunt aliqui apud Turrianum in 2. 2. diſputatione 74. quæſtione 1. deſperationem eſſe actum intellectûs, quo quis liberè, & deliberatè judicat ſe non eſſe ſalvandum.

4. Sed contra eſt primò, quia cùm ſpes ſit actus à voluntate elicitus, etiam

deſperatio, quâ nihil magis ipſi directè oppoſitum eſt, debet eſſe actus voluntatis. Secundò quia judicium illud poteſt eſſe tantùm conſequens illam quam dixi, voluntatem non proſequendi beatitudinem. Nam ſit aliquis voluptatum illecebris irretitus, & ſtatuat nunquam eas abjicere, ac proinde non proſequi beatitudinem, ſciens ſe inde damnandum, & ſuo malo conſentiens; nemo eſt qui non dicat illum hoc ipſo peccare peccato deſperationis; & tamen judicium quo cognoſcit ſe nunquam eſſe ſalvandum, eſt poſterius tali voluntate, in qua illud fundatur, & ante quam illud non eſt verum. Et hinc collige, poſſe aliquem deſperare abſque eo quòd judicet, beatitudinem ſibi eſſe impoſſibilem, quamvis ſæpius & connaturaliùs ex tali judicio culpabili, & divinæ bonitati maximè injurioſo oriatur.

5. Secunda pars probatur quia infidelitas, itémque hæreſis deſtruit totaliter, & in inſtanti habitum fidei demeritoriè ſeu ob formalem oppoſitionem cum eo. Itémque per infidelitatem tollitur actus fidei, & per hæreſim tollitur ſaltem ſupernaturalitas actûs fidei. Spes autem infuſa ſupponit fidem ſupernaturalem; habitualis habitualem, & actualis actualem: & verè cauſatur ſpes à fide ut à cauſa anteriore neceſſariò ad eam requiſita. Ergo

per ipſam deſtructionem fidei infidelitas itémque hæreſis cauſaliter & radicaliter opponuntur ſpei.

6. Tertia pars probatur, quia omnia alia vitia intendunt aliquid quod verè eſt oppoſitum bono quod intendit ſpes, nempe beatitudini, non tamen illud intendunt quatenus contrarium illi bono: itaque indirectè opponuntur ſpei.

7. Dices Præſumptio videtur plùs quàm indirectè opponi ſpei. Nam videtur eſſe vitium ei oppoſitum per exceſſum, ita ut deſperatio & præſumptio ſe habeant ad ſpem, ſicut avaritia & prodigalitas ad liberalitatem, & ſimilia.

8. Reſpondeo præſumptionem, ſi ſit confidentia in propriis viribus, opponi potius humilitati, & eſſe ſuperbiæ ſpeciem: ſi autem ſit confidentia in bonitate Dei, non obſtante defectu bonorum operum & demerito peccatorum, eſſe primò quemdam errorem contra rectam de Deo fidem, & ſic opponi ſpei radicaliter, in quantum reductivè pertinet ad infidelitatem aut hæreſim. Secundò eſſe ſpem falſam, & depravatam ex circunſtantia intrinſeca injuriæ quæ fit Deo per illam fiduciam, quòd ſit ſemper auxilia efficacia collaturus, etiam iis qui negligunt bona opera, & ſe in vitia effundunt. Illa autem circunſtantia non habet malitiam directè

oppoſitam ſpei quæ eſt amor beatitudinis, ſed oppoſitam recto Dei cultui. Eſt enim contra cultum Dei & religionem, ſic expectare auxilium Dei: idque repugnat ſanctitati ejus, & eſt quædam impietas, ſicut & deſiderare, & expectare auxilium Dei ad faciendum malum.

9. Inſtabis, Præſumptio nimis ſperat in divinæ bonitatis auxilio, in quo ſpes ſperat eo modo quo decet, nempe conjungendo bona opera cum illo. Ergo eſt vitium ſpei oppoſitum per exceſſum.

10. Reſpondeo hanc inſtantiam ſupponere objectum formale & disjunctivum ſpei eſſe bonitatem Dei, ut eſt cauſa auxilii ad ſalutem: quod eſſe falſum oſtenſum eſt, ſectione tertia. Quia igitur præſumptio non recedit directè ab hoc bono, non eſt peccatum formaliter & directè oppoſitum ſpei. Conſequentia probatur, quia ut actus ſit formaliter oppoſitus alicui virtuti, debet per ſe recedere ab eo bono in quo tendit illa virtus, ſicut prodigalitas recedit à mediocritate in dando, quam per ſe proſequitur liberalitas. Quod ſi quis actus tendit in idem bonum, in quod aliqua virtus, ſed cum aliqua inordinatione circa media, non directè opponitur illi virtuti. Sic qui egenum juvat, dando eleemoſinam ex pecunia divitis, non peccat peccato quod per ſe

ſit oppoſitum miſericordiæ. Pari ergo modo quia præſumptio tendit in idem bonum in quod ſpes, ſed cum inordinatione quæ verſatur circa media, aut cauſam mediorum, nimium confidendo in Dei bonitate, eſt quidem oppoſita ſpei, & magis quàm aliqua alià peccata, putà quàm ebrietas, ſed non ut ſpecies directè & formaliter ſpei oppoſita, quo modo deſperatio eidem ſpei, & odium eidem charitati opponitur. Confirmatur, quia ex communi ſententia per peccatum præſumptionis non amittitur ſpes, cùm tamen virtutes theologicæ per peccata directè ipſis oppoſita amittantur.

11. Adverte ad deſperationem reductivè pertinere actus illos qui ad eam diſponunt, aut aliquo modo ejus rationem participant, nempe fluctuationem voluntatis circa propoſitum amplectendi conſtanter media ad ſalutem neceſſaria. Itémque voluntatem adeundi periculi de æterna damnatione, ut ſi quis videns ſe damnandum, ſi in ſingulari certamine vulnus accipiat quo in corde lædatur, ſe tamen illi diſcrimini exponat.

12. Quæres quantum peccatum ſit deſperatio, & an ſit gravius infidelitate. Reſpondeo ad primum eſſe mortale graviſſimum, quia graviter lædit Deum, ut ſuper omnia nobis amabilem, & capacem beati-

ficandi omnes viſione ſui, & maximè repugnat obligationi quam habet homo tendendi ad illud ſuum ſummum bonum, & finem ultimum.

13. Ad ſecundum, reſpondeo infidelitatem eſſe ex genere ſuo graviorem, quia in infidelitate continetur etiam atheiſmus, qui eſt peccatum gravius deſperatione, cùm neget Dei exiſtentiam, ejúſque omnes perfectiones. Hoc autem non impedit ne deſperatio ob prædictas cauſas ſit peccatum de ſe gravius iis contra fidem peccatis, quibus non negatur exiſtentia Dei, nec veracitas ejus, ſed tantùm negatur Deum aliquid dixiſſe quod reipſa dixit, aut illud in alienum ſenſum contra evidentem credibilitatem veri ſenſûs explicatur, quia ſic non tam graviter læditur Deus.

SECTIO DUO-DECIMA.

An poſſit Deus alicui revelare ſuam damnationem ob peccata futura.

1. ADverte primò, ut revelet Deus alicui damnationem propter peccata futura, duo neceſſaria eſſe. Primum eſt, ut verum ſit tam peccata quæ erunt cauſa damnationis, quàm ipſam conſequenter damnationem futuram eſſe independenter à revelatione, & antecedenter ad eam, ſi

nimirum homo ſit in tali peccandi occaſione, ita ut hâc præcisè poſitâ, ſit peccaturus. Nam ad veritatem propoſitionis ſpeculativæ, ſeu merè declarativæ, requiritur ut veritas objecti ipſi præſupponatur, in quo talis propoſitio diſtinguitur à practica, quæ ſui veritatem facit, faciendo objectum quod ſignificat. Atqui revelatio quâ Deus alicui prædiceret ſuam damnationem ob aliquod certum ac determinatum peccatum, quod quoad omnes circunſtantias declarabitur, eſſet propoſitio merè declarativa, non autem practica. Nam Dæmonis eſt in Angelum lucis transfigurati, revelare alicui damnationem revelatione quam velit eſſe practicam objecti ſui, & inductivam mediante deſperatione in damnationem. Ergo requiritur ut ipſa damnatio, & peccata ob quæ continget, habeant ſuam futuritionem antecedenter ad revelationem, ídque Deus per ſcientiam conditionatam prænoſcat, quæ etiam poſito decreto de homine ponendo in tali occaſione tranſibit in abſolutam prænotionem rei infallibiliter eventuræ, etſi nondum de ea habeatur ſcientia viſionis, non determinatis quæ addi poſſunt circunſtantiis antecedentibus poſitionem rei, putà quòd peccet non obſtante cognitione revelationis.

2. Secundum eſt, ut illa damnatio, &

peccata ob quæ continget, ſint etiam futura conditionatè in ipſa circunſtantia talis revelationis ſi fiat, idque Deus videat per alium ſcientiæ mediæ actum, qui ſic exprimitur: Si revelavero illi homini damnandum ipſum propter illud peccatum quod tali tempore eſt commiſſurus ex hypotheſi quòd ſit in tali peccandi occaſione, adhuc non obſtante revelatione peccabit, & revelatio non impediet determinationem ejus ad peccatum, quæ ut foret per ſe abſolutè, ſi non fieret revelatio, ita erit quoque ipſâ poſitâ, nec mutante propoſitum ejus. Ratio cur id requiratur, eſt quia alioqui revelatio antecedenter ad talem futuritionem, & cognitionem, poſſet eſſe falſa, quia poneretur cauſa capax de ſe impediendi objectum ejus, nempe alia diſpoſitio hominis, & cognitio ob quam poſſet nolle id quod ipſâ ſublatâ voliturus fuiſſet, nam ex natura rei poteſt homo audiens tale malum eventurum ex peccato, ſpernere peccati illecebram, & velle tantum illud malum cavere, & conari ut impediat. Quare ut Deus revelet damnationem ob tale peccatum, requiritur ut verum ſit ipſum peccatum eſſe futurum, etiam tali poſita revelatione, quod omnino contingere poteſt, homine vel non credente revelationem, vel obliviſcente cùm peccati occaſio advenerit, vel ſpernente

perinde ac ſi facta non fuiſſet. Id totum Deus prænoſcere debebit, cùm nihil debeat ignorare pertinens ad veritatem rei quam revelat. Sic revelatio & ipſum decretum faciendæ revelationis erunt poſteriora tum futuritione effectûs ab homine ponendi, ſi non fieret revelatio, tum futuritione effectûs ab homine ponendi non obſtante revelatione, tum cognitione quam Deus habebit de utraque illa futuritione. Et poſitis iſtis omnibus, ſi Deus decernat talem facere revelationem, jam præſciet abſolutè peccatum futurum cum circunſtantia revelationis. Nam qui ſcit aliquid futurum ſub conditione aliqua contingenti, ſi ſciat præterea futuram de facto illam conditionem, hoc ipſo ſcit rem illam abſolutè futuram. Quia igitur Deus ſciet per ſcientiam mediam peccatum futurum in ipſa circunſtantia revelationis ſi ipſa fiat, hoc ipſo quod ſciet revelationem futuram, quia volet ipſam ponere, abſolutè præſciet illius circunſtantiæ futuritionem. Et hæc omnia antecedunt ſcientiam viſionis de peccato illo futuro, & de damnatione taliter ſecutura, quia ex quo Deus habet ſcientiam viſionis quæ ſupponit ipſam exiſtentiam rei pro ſua differentia temporis, éſtque ipsâ exiſtentiâ poſterior, implicat poni adhuc vel ponendam decerni cauſam illius rei impeditivam, etſi non

impedituram, cujuſmodi eſt revelatio, ut dixi, ex natura rei. Quare ut Deus decernat revelare peccatum, oportet ut huic decreto præluceat cognitio antecedens exiſtentiam peccati, quæ hîc eſt duplex, una quòd ſi hic homo ponatur in talibus circunſtantiis, ſit peccaturus, alia quòd etſi ei reveletur tale peccatum & damnatio inde ſecutura, adhuc ſit idem facturus.

3. Adverte ſecundò, ut illa duo neceſſaria ſunt ad hoc ut Deus revelet damnationem alicujus ob peccatum futurum, ita & ſufficere ut ex iis intelligamus nullam eſſe in tali revelatione, aut ejus objecto implicantiam. Nam ſi qua eſſet, conſiſteret in altero ex his duobus, vel quòd homo accepta illa revelatione non eſſet liber ad peccatum ob quod damnandus eſſet, vel quòd illam revelationem falſificare poſſet. Atqui neutrum ex his continget ſi revelationem præcedat tum futuritio peccati independens à revelatione, ipſámque antecedens, tum futuritio ejuſdem peccati in ipſa circunſtantia talis prædictionis. Ergo ex illis duobus præſuppoſitis, ſeu ex duplici illa prioritate actûs tum per ſe, tum ſub tali conditione ſpectati, & poſterioritate revelationis ad utramque illam futuritionem, conſtat nullam hîc occurrere implicantiam. Primò enim homo reſtabit liber, quia id quod

eſt poſterius actu, non tollit libertatem ejus, cùm non impediat antecedentem indifferentiam principii proximi, ipſum producentis. Atqui revelatio erit naturâ poſterior determinatione illius actûs, quia ſupponet tum futuritionem illius abſolutam, tum futuritionem conditionatam in ipſa circunſtantia & ſenſu compoſito ipſius revelationis. Ergo revelatio nullo modo obſtabit libertati actûs.

4. Neque dicas ipſam eſſe priorem actu in quantum hominem avertit ab illo actu, nempe ſi homo excitetur ad abſtinendum ab actu; ut revelationem falſificet, vel ut prænunciatum malum avertat. Nam ſic eſt prior per ſe ſpectata & ſecundùm ſuum eſſe abſolutum, quod de ſe relinquit indifferentiam ad agendum, ſicut eam relinquunt alia principia avertentia à malo, ut ſunt Dei inſpirationes & conſilia; ſic, inquam, illo modo eſt prior, ut quatenus prævisa, ac proinde etiam ut renunciata inefficax, ſit poſterior, ſicut & gratia ſufficiens, licet ſecundùm ſuum eſſe abſolutum ſit prior omiſſione actûs boni aut commiſſione actûs mali à quo avertit, tamen formaliter ut ſufficiens eſt poſterior actu malo, à quo habet ut ſit tantùm ſufficiens. Sicuti igitur hæc gratia, licet infallibiliter ſufficiens & non efficax, non tollit libertatem ob poſterio-

ritatem ſufficientiæ reſpectu actûs, ita etiam revelatio quæ erit præviſa & prænunciata inefficax, etſi ei inefficacitas iſta infallibiliter conveniat, non tamen tollet libertatem, ſive antecedentem indifferentiam actûs, quia ſimiliter inefficacitas iſta, & ejus infallibilitas ſunt aliquid de ſe poſterius actu non impedito, & aliunde à principiis ipſo anterioribus ſuam determinationem habente.

5. Jam quòd homo poſitâ illa poſterioritate revelationis ad determinationem peccati tum per ſe, tum ſub tali conditione futuram, non poſſet falſificare ipſam revelationem, probatur, quia cauſa libera, etſi libera, non poteſt per exercitium ſuæ libertatis falſificare id quod verum eſt veritate conſequente id ad quod ſe determinabit, ex quo oritur infallibilitas præſcientiæ Dei, & prædictionum quæ ab eo fiunt circa actus liberos, quia nimirum hæc omnia ſupponunt illam determinationem ſive abſolutè, ſive conditionatè futuram, & ex ea ita oriuntur ut impoſſibile ſit eſſe niſi ab ea, priùs naturâ ſe habente, proveniant. Et ratio ulterior eſt quia, etſi voluntas ſit libera ad utramque partem contradictionis, aut etiam contrarietatis, non poteſt conjungere unam partem cum iis quæ ſunt poſteriora ad aliam, nec poſſunt eſſe niſi ex hypotheſi illius. Sic licet ali-

quis ſit liber ad ambulandum aut non ambulandum, ſive ad ambulationem aut ſtationem, non poteſt conjungere negationem ambulationis ſeu ſtationem, cum iis quæ ſunt poſteriora ambulatione, eámque ſupponunt, putà cum viſione quâ alius videat ipſum ambulare. Hinc quia veritas iſta, Antichriſtus peccabit, eſt aliquid conſequens determinationem ejus ad peccatum, & multò magis præſcientia Dei, quæ adhuc illam veritatem ſupponit, & multò adhuc magis prædictio illius peccati, quæ eſt veritate & præſcientiâ poſterior, etſi ſit liber Antichriſtus ad peccandum aut non peccandum, non habet libertatem nec poteſtatem ad conjungendam negationem peccati, cum veritate hac quòd ſit peccaturus, neque cum Dei præſcientia, neque cum prædictione peccati quæ ſit à Deo, quia ſic poſſet conjungere unam partem contradictionis cum effectibus, alterius exiſtentiam aut futuritionem ſupponentibus: quod per ſe implicat, cùm impoſſibile ſit dari potentiam ad conjungenda incompoſſibilia. Pari igitur modo cenſendum eſt de impoſſibilitate falſificandi revelationem damnationis factam à Deo, eo quòd hæc ſupponat præſcientiam peccati, & damnationis, & veritates iſtas, homo ille peccabit tali peccato, & propterea damnabitur: quæ omnia ſunt conſequentia determina-

tionem quâ homo ille etiam revelationem de ſuo peccato & damnatione cognoſcens, illud peccatum liberè committet. Unde ſi ex hypotheſi iſtorum omnium non peccaret nec damnaretur, conjungeret unam partem contradictionis ad quam eſt liber, cum iis quæ non poſſunt eſſe niſi ex præſuppoſitione alterius, & ſunt naturâ poſteriora ad illam, & non eſſent ſi illa tolleretur. Nam ſi non eſſet ille ſe determinaturus ad peccatum, nec eſſet veritas illa damnationis aut peccati præſciti, nec præſcientia, nec revelatio. His præmiſſis.

6. Dico, poteſt Deus abſolutè alicui ſuam damnationem revelare ob peccata futura. Ita plurimi Theologi poſt ſanctum Thomam, qui quæſt. 23. de veritate art. 8. ad 2. docet talem revelationem de potentia Dei abſolutæ eſſe poſſibilem, licet nunc ex hypotheſi univerſalis præcepti de ſperanda ab omnibus felicitate, impoſſibilem eſſe cenſeat, eo quòd is cui Deus damnationem prædixiſſet, deſperare cogeretur. Qua de re agetur infra ſect. 14. Nunc ad præſentem aſſertionem, ſatis eſt quòd id fieri poſſit abſolutè, & non implicet.

7. Probatur autem hæc ſententia primò, quia poteſt fieri ut nihil deſit eorum quæ ſuprà oſtenſum eſt, ut neceſſaria eſſe, ita & ſufficere ad poſſibilitatem ejuſmodi revelationis. Poteſt enim contingere ut homo

antecedenter ad talem revelationem, ſua libertate ſit uſurus, ad peccatum ob quod Deus illum ſit damnaturus. Item fieri poteſt ut verum ſit, ſi Deus tali homini revelet ſuam damnationem ob illud peccatum, adhuc illum eſſe cum circunſtantia talis cognitionis peccaturum. Quibus ſuppoſitis, Deus utramque illam futuritionem & peccati, & talis circunſtantiæ illud non impedituræ, cognoſcet. Nihil autem ultrà requiritur ad hoc ut poſſit Deus ſalva hominis libertate infallibiliter prædicere illud peccatum & damnationem inde ſecuturam. Et poſito quòd velit revelare, hoc ipſo habebit non modo ſcientiam conditionatam de futuritione peccati in circunſtantia revelationis, ſed præſcientiam abſolutam modo ſuprà explicato.

8. Probatur ſecundò, quia tam poteſt Deus alicui revelare ſuum peccatum finale ut finale, quàm potuit revelare illud cujus venia non obtinenda eſſet, aut quodvis aliud. Nam contra hoc tam valent, ſi quam vim habent difficultates illæ præcipuæ, ſeu rationes quibus adverſarii contendunt vel hominem non fore liberum, vel habiturum poteſtatem falſificandi revelationem Dei; tam, inquam, contra hoc valent quàm contra illud. Atqui Chriſtus revelavit Judæ peccatum cujus veniam non obtinuit, nempe ſui proditionem quam

nondùm actu peregerat: & divo Petro trinam negationem, quam ſolùm comminatoriè prædictam eſſe, rationabiliter dici non poteſt, ſiquidem nullus eſt ſanctorum Patrum qui ſic accipiat talem revelationem, & verba ipſa ſatis indicant fuiſſe abſolutam aſſertionem, *Amen, amen dicò tibi*, &c. ubi vides particulam aſſertivam quâ nunquam ſolitus eſt Chriſtus niſi aſſertivè uti. Adde quòd ſi ſignificaſſet Chriſtus diſpoſitionem cauſarum, & Petrus ipſum non negaſſet, nemo eſt qui non dicat apparituram fuiſſe in verbis Chriſti falſitatem. Cùm igitur hæc & ſimilia, quæ pendebant ab hominum, quibus prædicebat, libertate, abſolutè prædixerit, poteſt quoque abſolutè peccatum ultimum ſub ratione ultimi & impœnitentiam finalem alicui prædicere.

9. Probatur tertiò, quia poteſt alicui revelare ſuam ſalutem, ac beatitudinem futuram dependenter ex futuris bonis operibus, aut ſaltem ex futura perſeverantia, & ita plurimis revelavit, ut Deiparæ, divo Petro, cujus martyrium reipſa prædixit, & divo Joanni Evangeliſtæ quem aſſerit manſurum incolumem donec ipſe veniat, id eſt donec eum morientem in gloriam accipiat. Item divo Paulo, qui ait, *Repoſita eſt mihi corona juſtitiæ quam reddet mihi in illo die juſtus judex.* Divo item Franciſco, qui inde totus in extaſim raptus eſt, &

aliis. Ergo licet non eodem modo conveniat revelari damnationem, quia id viatori non congruit; tamen æquè poſſibile eſt, loquendo de potentia abſoluta, quia quæ ſcientia ſufficit ut unum fiat, ſtante libertate hominis & infallibilitate revelationis, eadem ſufficit ut aliud iiſdem quoque ſtantibus fiat.

SECTIO DECIMA-TERTIA.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò, qui veriſſimè judicat ſe aliquid eſſe facturum, non eſt liber ad oppoſitum in ſenſu compoſito talis judicii. Atqui ille cui facta fuerit revelatio de hoc numero peccato, ob quod incurrenda damnatio prænuntiatur, certiſſimè judicat ſe eſſe hoc facturum. Ergo non eſt liber.

2. Reſpondeo negando majorem, quia alioqui Chriſtus non fuiſſet liber ad ſuos actus, quos omnes certiſſimè præſciebat, & in Deo etiam videbat. Et præſcientia Dei de omnibus ab illo faciendis libertatem ejus tolleret, quod eſt falſum. Ratio à priori eſt, quia ad volendum liberè, ſatis eſt ſi objectum cum indifferentia objectiva proponatur, & à Deo non negetur concurſus ad ullum ex oppoſitis actibus, & nihil libertati nocet ſi is qui acturus eſt, certò ſciat ad quid ſeſe determinaturus ſit, cùm

hæc ſcientia determinatione ejus, & libertate ejus ſit poſterior. Et licet poſita illa certitudine, ſi ſumma eſt, ut in Deo & in Chriſto, impoſſibile ſit ex hypotheſi illius non poni talem volitionem, volitio tamen oppoſiti non deſinit eſſe poſſibilis, cùm prædictæ volitionis neceſſitas ſeu eam non ponendi impoſſibilitas, non ſit antecedens, ſed conſequens determinationem libertatis. Talis enim neceſſitas integram relinquit indifferentiam objecti, & tantùm arguit infallibiliter oppoſitum non eſſe futurum, quod non eſt illud eſſe impoſſibile.

3. Objicies ſecundò, is qui acceperit à Deo revelationem de ſuo peccato & damnatione futura, poterit velle illud malum impedire, & obtinere à peccato, itaque immutabitur, ita-ut poſſit ſpernere illecebras peccati, quibus ſecluſa tali cognitione captus fuiſſet. Ergo ſic poterit falſificare revelationem.

4. Reſpondeo diſtinguo antecedens poterit ſi revelatio ſecundùm ſe ſpectetur ſicut una ex cogitationibus avertentibus à peccato, concedo; ſi ſpectetur ut præviſa inefficax, ſubdiſtinguo, poterit poteſtate antecedente & abſoluta, ſeu quæ ſit expers omnis neceſſitatis antecedentis & abſolutæ, iterum concedo; nam neque revelatio ut præviſa inefficax, arguit in homine neceſſitatem antecedentem committendi pec-

catum : poterit poteſtate quæ ſit expers omnis neceſſitatis conſequentis & hypotheticæ circa oppoſitum, nego. Nam ex hypotheſi quòd Deus præviderit revelationem non impedituram peccatum, quæ hypotheſis petitur ex aliquo conſequente in ſtatu conditionato determinationem futuram voluntatis ad peccandum non obſtante revelatione ſi fiat; neceſſariò, id eſt per neceſſariam conſequentiam verum eſt ipſum peccaturum & damnandum.

5. Hîc adverte non implicare & fieri poſſe, ſpectando naturam libertatis noſtræ, ut aliquis homo exiſtens in eo ſtatu in quo eſſet ille cui fieret à Deo revelatio de ſuo peccato finali, abſtineat ab illo peccato: quod maximè oſtendit indifferentiam antecedentem in qua eſſet ille homo de quo verum eſt ipſum ſi talis revelatio fieret, non propterea ſe cohibiturum à peccato. In illa autem hypotheſi in qua verum eſt hominem accepta revelatione non peccaturum, revelatio Dei non ſpectatur ut ſe tenens ex parte ipſius Dei, & ipſi inexiſtens, quo modo argueret illum hominem peccaturum liberè, ſed ſpectatur tantùm objectivè, prout ingreditur objectum iſtius propoſitionis, ſi talis revelatio quaſi à Deo fieret homini de tali peccato finali, non deſineret illud committere. Et hoc modo cum revelatione ita conditionata ex parte Dei, & merè obje-

ctivè ſe habente, ſtat hæc veritas quòd homo ille non committeret tale peccatum. Unde talis revelatio eſt impoſſibilis, ſicut & præſcientia conditionata de objecto ejus, quia impoſſibile eſt ut Deus revelet, aut ullo modo judicet falſum. Et hinc addo non eſſe verum quòd omnibus qui ſunt damnati, Deus potuerit revelare ſuam damnationem ob illa ipſa peccata quæ commiſerunt, quia credibile eſt ex iis plurimos, ſi fuiſſent in eo ſtatu in quo eſſet is qui revelationem à Deo acciperet de ſuo peccato, & damnatione inde ſecutura, non fuiſſe peccaturos, ſicut ſecluſo illo ſtatu peccarunt. Igitur Deus non potuit illis omnibus hoc revelare, quia objectum talis revelationis non eſt quoad omnes verum

6. Quod ſi dicas implicare ut revelatio Dei ſit falſa. Itaque ſi Deus illis omnibus revelaſſet ipſos eſſe peccaturos, ut peccarunt, & damnandos, id in omnibus fuiſſet eventurum. Reſpondeo diſtinguendo antecedens, implicat falſum eſſe revelationem quæ vel ſit abſolutè in Deo, vel eſſet reipſa ſi tale quid poneretur, concedo: revelationem quæ indebitè & contra rationem in aliqua hypotheſi malè conficta, concipitur eſſe in Deo, nego. Hinc ſi Deus diceret de quadam gratia quæ in homine malè diſpoſito in talibus circunſtantiis, etſi valde intenſa fuit inefficax, & in eodem

meliùs

meliùs diſpoſito, & extra talem tentationem, fuiſſet efficax, & in plurimis aliis, maximéque in ſanctis viris habuiſſet effectum ſuum, omnis qui talem accipiet gratiam quomodocunque aliunde ſit diſpoſitus, & in quibuſcunque circunſtantiis, & extra talem tentationem eam accipiet, ipſam contemnet, diceret falſum. Unde impoſſibile eſt ut id dicat. Et par eſt ratio de revelatione damnationis, quæ unum non avertit à peccato, alios autem meliùs affectos, retenta cætera diſpoſitione eorum, & additis gratiis actualibus ad accurſum novæ cogitationis illi diſpoſitioni congruis, ab illo peccato averteret. Unde, quia non eſt verum omnes qui peccant in circunſtantia talis revelationis, peccaturos, Deus id illis revelare non poteſt: & talis revelatio non poteſt eſſe abſoluta ex parte ſubjecti ſive revelantis, ſed tantùm conditionatè ſe habet in objecto propoſitionis falſæ. Porro ad veritatem poſitæ aſſertionis ſatis eſt ſi verum ſit de aliquo, ipſum, etſi fieret ei talis revelatio, peccaturum: quo poſito, Deus id cognoſcet, nihílque ad poſſibilitatem revelationis deerit. Et licet nullus eſſet de quo id verum eſſet, res tamen ſecundùm ſe eſt poſſibilis ſine ulla implicantia morali, cujuſmodi eſt in futuritione eorumdem peccatorum ab omnibus qui ſunt damnati, committendorum in circunſtantia

revelationis, retenta omni alia diſpoſitione per quam parum abfuit quin multi ex illis à talibus peccatis abſtinerent. Poſſibilitas autem peccati in tali circunſtantia vel ab uno committendi ſufficit ad poſſibilitatem talis revelationis, ſeu ad non implicantiam illius ex natura rei, quæ non implicantia eſt id potiſſimùm quod aſſerta ſententia docet.

7. Objicies tertiò, ut homo ſit liber, neceſſe eſt ut cum omnibus quæ ſe tenent ex parte principii antecedendo actum, poſſit componere negationem actûs. Hoc autem dato, poterit cum revelatione de peccato, quæ antecedit peccatum, & avertit ab ipſo componere negationem peccati, & ſic falſificare revelationem.

8. Reſpondeo ſatis eſſe ad libertatem, ſi poſſit homo componere actum, aut negationem actûs, cum omnibus illis principiis aut moventibus ad actum, aut avertentibus ab eo, per ſe ſpectatis, non autem neceſſe eſſe ut poſſit componere utrumlibet cum illis ut præſcitis à Deo cum ſua efficacitate, vel ſufficientia & inefficacitate, quia ſic ad libertatem requireretur aliquid impoſſibile, nempe ut homo poſſet cum una parte contradictionis ad quam eſt liber, conjungere ea quæ ſunt aliquid conſequens ex alia, & eam ſupponunt neceſſariò. Sic non poteſt homo cum gratia efficaci ut efficaci,

& præviſa à Deo tali, etſi ſit liber, conjungere diſſenſum, licet poſſit cum illa gratia per ſe ſumpta illum diſſenſum componere in ſenſu diviſo efficaciæ ejus. Et ſimiliter cum gratia ſufficiente ut ſic, & præviſa tali, non poteſt conjungere conſenſum, quem cum illa ſecundùm ſuam entitatem ſpectata poteſt. Et ſimiliter etſi ſit liber, non poterit cum revelatione ut futura conditionatè inefficaci dependenter ab ipſo, & præviſa tali in ſtatu conditionato per ſcientiam mediam, imò, & abſolutè præviſa tali hoc ipſo quòd per illam ſcientiam Deus revelare decernet, componere negationem peccati; quam tamen poteſt componere cum illa revelatione per ſe ſumpta, ut eſt aliquid ingenerans metum illius mali, ſicut & aliæ cogitationes quæ ab eodem avertunt inefficaciter. Porro licet revelatio illa poſſit de ſe avertere à malo, ſicut alia ſigna pœnæ ex peccato ſecuturæ, non datur à Deo in hunc finem, quia jam ſcit Deus futurum malum antecedenter ad ipſam, & plane independenter. Quare, ſi illam dat, id faciet vel in pœnam peccatorum præteritorum, quia jam magna pæna eſt ſcire talis mali futuritionem: vel ob aliquem alium finem qui per eam videatur ab ipſo poſſe obtineri.

9. Objicies quartò, ſi Deus poſſet alicui revelare ſuam damnationem propter peccatum futurum, præſcientia quam haberet

de illo peccato, ſupponeret aliquid poſterius ſe ipſa, quia illa præſcientia deberet terminari ad omnes circunſtantias peccatum illud antecedentes, in quibus eſſet ipſa revelatio, quæ eſt poſterior præſcientiâ.

10. Reſpondeo verè præſcientiam illam ſpectare aliquid quod ſecundùm ſuum eſſe abſolutum eſt poſterius ipsâ, nempe revelationem quæ ipſam ſequitur, ſed non ſupponere illam niſi conditionatè futuram, & non impedituram peccatum, etſi fiat, & ab homine credatur. Ad quod accedit quòd cùm Deus decernit facere talem revelationem, habet etiam abſolutam præſcientiam de futuritione peccati in circunſtantia revelationis, & ſic dum revelat, clariſſimè videt totum objectum ſuæ revelationis.

11. Objicies quintò, ſi Deus poteſt homini revelare ſuam damnationem propter peccata futura, poterit quoque illi revelare damnationis gradum, & intenſionem pœnæ. Hoc autem implicat, quia id non poteſt fieri niſi prævißis omnibus peccatis propter quæ homo damnabitur. Illa autem pro inſtanti quo fit revelatio, prævideri non poſſunt, quia multa conſequenter ad illam futura eſſe poſſunt, ſi nimirum homo tali accepta revelatione deſperet de ſalute, & ſe in omnia vitia præcipitem effundat. Reſpondeo conformiter ad prædicta, antequam Deus decernat ponere revelationem, ipſum pec-

cata illa omnia conſequenter ad eam futura prævidere per ſcientiam mediam quæ antecedet illam revelationem: & poſita revelandi voluntate per quam conſtat conditio ſub quâ illa futura prævidebantur, Deum jam habere de illis omnibus præſcientiam abſolutam, quæ diſtinguitur à ſcientia viſionis ſupponente ipſum eſſe rei viſæ ſecundùm ſuam propriam actualitatem. Poſito autem quòd habeat talem præſcientiam, poterit revelare gradum pœnæ ob illa omnia peccata incurrendæ, & illa ipſa peccata, modò, ut primo notabili dictum eſt, antecedenter ad ipſorum revelationem quæ eſt veluti ſecunda alteri ſuperaddita revelatio, eſſent futura in talis revelationis circunſtantia. Sed & fieri poteſt ut nullum novum peccatum præter illud quod revelatum fuerit, revelationem conſequatur, ídque Deus prænoſcat; quo poſito, nulla erit difficultas in revelando damnationis & pœnæ gradu.

SECTIO DECIMA-QUARTA.

An is cui facta eſſet revelatio damnationis ſperare aut deſperare poſſet.

1. DIvus Bonnaventura in 2. diſputatione ultima dicit, ſi Deus alicui revelaret ſuam damnationem, talem fore perplexum, quia teneretur ſperare ob

præceptum ſpei, à quo non eximeretur, & non ſperare, quia certò ſciret ſe non adepturum beatitudinem: unde, quia non poteſt homo in tali perplexitatis ſtatu à Deo conſtitui, ipſe contra communiorem Theologorum doctrinam negat Deum alicui poſſe revelare ſuam damnationem. Alii ſimpliciter negant eum cui facta eſſet talis revelatio, poſſe aut debere ſperare. Alii denique docent quoſdam ſpei actus ei eſſe poſſibiles, eóſque debitos, aliquem verò non eſſe poſſibilem, ad quod intelligendum ac determinandum.

2. Adverte ſpei varios eſſe actus, inter quos appoſité ad præſentem quæſtionem, tres potiſſimùm diſtingui poſſunt. Primus eſt intentio beatitudinis. Secundus electio mediorum & conatus ad ipſam obtinendam beatitudinem. Tertius eſt fiducia & gaudium de concepta beatitudine: qui actus maximè ipſius ſpei nomine ſignificatur, éſtque amor finalis boni ex probabili ſaltem ſuppoſitione futuritionis.

3. Hac poſita diverſitate actuum, Reſpondeo cum ſancto Thoma quæſtione 23. de veritate, articulo 8. eum cui facta eſſet revelatio aſſertoria de ſua damnatione, non teneri ſperare, intelligendo per actum ſpei fiduciam & gaudium de præconcepta beatitudine ut futura, quia talis actus eſſet ei impoſſibilis ſi revelationem crederet,

cùm ſupponat judicium quo ſperans probabiliter putet ſe adepturum bonum quod optat. Imò propoſita revelatione cum evidenti credibilitate, actus ille eſſet illicitus, quia illicitum eſt judicare futurum quod Deus aſſerit non futurum, & circa illud affici ut circa futurum, unde poſitivè poſſet judicium illud, & fiduciam ex eo conſequentem, gaudiúmque excludere & & in hoc ſenſu deſperare. Dico tamen eum teneri ad actus qui aliter ad ſpem pertinent, nempe ad intendendam antecedenter proſecutionem beatitudinis, ipſámque beatitudinem, & adhibenda media ex voluntate eam conſequendi. Ratio eſt, quia tenetur ad illos actus, quandiu ſunt illi poſſibiles. Atqui erunt in illo ſtatu poſſibiles, quia objectum ipſum, & media ſunt antecedenter poſſibilia. Poteſt autem homo antecedenter velle & intendere, quod antecedenter poſſibile eſt, & ex hypotheſi quod id ſit bonum finale, tenetur illud proſequi cùm de ſe præceptum urget ad quod obſervandum habet adhuc auxilium ſufficiens. Atqui hæc omnia reperiuntur in eo cui Deus revelaret damnationem. Nam nullam ei gratiam negat conſequenter ad illam revelationem, ſed tantùm notificat id quod futurum eſt culpâ ejus, ac proinde ex defectu cooperationis cum auxilio gratiæ. Ergo adhuc tenetur

ad illos actus qui ſpectant beatitudinem ut antecedenter ab eo acquiſibilem.

4. Confirmatur, quia tam tenetur ille intendere, & proſequi beatitudinem, quàm ſanctus Petrus, cui revelata erat negatio Chriſti, conſervationem fidei & gratiæ habitualis. Et hæc obligatio ſtetiſſet, etſi actu cogitaſſet de tali prædictione, & illam veram credidiſſet. Item tam tenetur quàm Judas abſtinere à revelata proditione Chriſti, quidquid enim dicetur ad probandam in iſtis obligationem intendendi fugam illorum criminum, & conſervationem gratiæ, ac perſeverantiam in fide quoad ſanctum Petrum, valebit quoque ad probandam obligationem illorum actuum, quorum objectum æquè antecedenter poſſibile eſt. Et ſicut ſanctus Petrus non licitè dixiſſet, certa eſt amiſſio fidei & gratiæ: itaque nolo efficaciter earum conſervationem, quantùm eſt ex me, intendere, neque curam & media ad eam adhibere. Item ſicut is cui jactura caſtitatis à Deo prædicta eſſet, non deberet dicere, certa eſt illa jactura: itaque nolo conſtantiam in ea intendere, nec fugere pericula ejus amittendæ; ita neque is cui revelata eſſet damnatio, licitè diceret, certa eſt amiſſio beatitudinis: itaque nolo eam intendere quantùm in me erit antecedenter, nec proſequi media ad eam acquirendam. Ra-

tio

tio iſtarum omnium univerſalis à priori eſt, quia licet & decet velle id quod eſt intrinſecè bonum & debitum aut neceſſarium, quandiu antecedenter eſt poſſibile, licet ſit conſequenter impoſſibile. Non licet autem quod intrinſecè malum eſt velle, ſi eſt antecedenter evitabile, etſi ſit conſequenter & hypotheticè inevitabile. Atqui beatitudo eſt bonum de ſe honeſtum, & debitum homini, & neceſſarium: privatio autem ejus eſt malum de ſe odibile, cujus fuga eſt honeſta: ergo quandiu beatitudo eſt antecedenter poſſibilis, licet ſit conſequenter & ex hypotheſi impoſſibilis, licitum eſt, & decet eam velle atque intendere; & quandiu privatio ejus erit antecedenter evitabilis, etſi conſequenter & hypotheticè inevitabilis, quod non eſt propriè & ſecundùm ſe eſſe inevitabilem, non licebit eam velle. Alioqui caſtitatem cujus prædicta erit jactura, licebit non velle, & licebit poſitivè velle crimen quo illa amittenda eſt; idémque eſt de blaſphemia, & cæteris.

5. Objicies, ſpes fertur in bonum deſideratum, tanquam in bonum probabiliter acquirendum, quia ſpes eſt deſiderium boni, non qualecunque, ſed efficax de ſe. Atqui is cui facta eſſet revelatio de damnatione, non poſſet ſpectare beatitudinem ut bonum probabiliter acquiren-

dum. Ergo illam ſperare non poſſet. Confirmatur, quia nemo fertur in finem aliquem per media quæ ſcit fore inefficacia. Is autem cui eſſet facta revelatio damnationis, omnia media ſcit fore inefficacia ad acquirendam felicitatem. Ergo non poteſt illa eligere.

6. Reſpondeo diſtinguendo majorem, ſpes ſecundùm actus gaudii de præconcepto bono, concedo: ſecundùm actus intentionis & electionis mediorum, nego id eſſe univerſaliter verum, quia ad hoc ſatis eſt bonum eſſe antecedenter poſſibile, quod eſt verè eſſe poſſibile, & judicari tale. Ad confirmationem diſtinguo. Nemo poteſt ferri in finem per media quæ ſcit eſſe antecedenter, ſive ex inſufficientia ſui ad illum finem inefficacia, concedo: quæ ſcit eſſe inefficacia conſequenter, cum ſint de ſe ſufficientia, ſeu potentia ad illum finem obtinendum, nego. Quia etiam contingit ut in rebus humanis, aliquis falsò putans aliquod medium fore inefficax, quia tamen illud novit antecedenter utile, applicet illud, ut bono ſuo decipiatur. Concedo autem, ſi cognitio de inefficacitate mediorum antecedenter utilium vera eſt, ut in poſito caſu contingeret, eum qui ſic judicat, non electurum de facto illa media, cum quo ſtat quod poſſit eligere.

7. Quòd ſi valeret objectio, ſequeretur

eum cui facta eſſet revelatio de peccato ſacrilegii, non poſſe intendere omiſſionem iſtius peccati, & abſolutè, ob paritatem rationis, Deum non poſſe ulli homini revelare ullum actum liberum, poſito quòd ille revelationem crediturus eſſet, & de ea cogitaturus quando eſſet peccaturus. Sequela probatut, quia ſimili modo argumentarer & dicerem, ut ille homo intendat evitare ſacrilegium, oportet ipſum judicare quod ab eo poſſit abſtinere, alioqui non erit indifferens. Atqui facta tali revelatione non poterit id judicare. Detur enim diſparitas, cur homo poſita revelatione de peccato finali & damnatione, non poſſit intendere fugam peccati illius & damnationis, & conſequenter adeptionem beatitudinis: is vero cui facta eſſet revelatio de ſacrilegio, poſſit judicare ſe poſſe illud evitare. Quod ſi non poſſet intendere talem evitationem, non eſſet liber ad oppoſitum, ac proinde Deus non prædixiſſet verum, dum aſſerviſſet illum eſſe commiſſurum peccatum ſacrilegii. Unde judicans ſe non poſſe abſtinere, conſequenter judicaret Deum falſum dixiſſe. Quæ cùm abſurda ſint, dicendum eſt eum poſſe intendere evitationem ſacrilegii non obſtante revelatione; & ſimili modo eum cui facta eſſet revelatio de damnatione, poſſe intendere evitationem ejus, & conſequen-

ter adeptionem beatitudinis.

8. Inſtabis, is cui facta eſſet revelatio de damnatione, ſi conaretur aſſequi beatitudinem, hoc ipſo conaretur falſificare revelationem Dei, & ita ageret ac ſi crederet eam poſſe falſificari. Sic autem agere eſt illicitum. Ergo ad nullum actum ſpei teneretur.

9. Reſpondeo negando majorem, quia ſi rectè ſentit ille homo, judicabit ſe non habere poteſtatem ad illam falſificationem; unde non debebit cavere malitiam quæ eſſet in illa, quia nemo tenetur cavere malitiam quæ eſt in re ſibi impoſſibili. Quod ſi ex metu falſificandi prædictionem Dei de ſua damnatione, deberet à proſecutione beatitudinis abſtinere, is cui prædicta foret culpa ſacrilegii, aut infidelitatis, non deberet illud crimen nolle, ne revelationem Dei falſificaret: quod eſt abſurdum. Sicut ergo is non deberet timere falſificationem revelationis de illis criminibus, & tenetur ea cavere, ita is cui facta eſſet revelatio de damnatione, non deberet illius prædictionis falſificationem timere, & teneretur ad ſatisfaciendum præcepto ſpei, & ex vi illius præcepti obligaretur ad non omittenda media quæ judicaret neceſſaria ad obtinendam ſalutem, putà ad reſtituendam pecuniam alienam: & ſi id nollet, advertens retentionem, eſſe ali-

quid incompoſſibile cum ſalute, peccaret contra præceptum ſpei. Et temerarium eſſet negare talem hominem ad hoc teneri, etiam ex præcepto ſpei. Eadémque eſt ratio de obligationibus ad ea quæ non ſupponunt opinionem de obtinenda de facto beatitudine. Licet autem poſſet, & teneretur reipſa tamen illi obligationi culpâ ſuâ deeſſet, ſine ulla impotentia, aut gratiæ defectu: ídque eſſet certiſſimum propter infallibilitatem divinæ prædictionis, hæc ipſa in ſtatu conditionato præviſa ſubſequentis.

QUÆSTIO SEPTIMA.

De Charitate Theologica.

SUppono hîc ex quæſt. 2. de gratia, Charitatis habitum à gratia habituali realiter diſtingui; quæ doctrina Theologorum maximè communis, & in primis ſancti Thomæ, etſi non eſſet vera, tamen hoc loco ubi de virtutibus Theologicis agitur, charitas gratiæ habituali identificata, non ſpectaretur ſub ratione naturæ cujuſdam ſupernaturalis, quomodo eſſet propriè gratia habitualis & ſanctificans, ſed ſub ratione virtutis, ſeu principii activi reſpectu amoris quo homo Deum prop-

ter ipſum Deum diligit. Et de hac ſic ſumpta eſt præſens quæſtio.

SECTIO PRIMA.

Quodnam ſit objectum formale Charitatis Theologicæ.

1. UT fidei & ſpei natura eſt petita ex earum materiali ſimul & formali objecto, ita eodem modo charitatis eſſentia explicanda eſt. Quia verò conſtare non poteſt quodnam ſit objectum ejus materiale adæquatum, ſeu quæ ſit hujus amplitudo, niſi conſtet quodnam ſit formale ejus objectum, eo quòd nimirum hujus extenſio & communicatio ad varia ſubjecta reddat illa per charitatem amabilia, ideo de formali priùs hac ſectione agendum eſt.

2. Divus Thomas quæſtione 23. art. 4. bonum divinum ait eſſe objectum Charitatis, quatenus eſt objectum beatitudinis, quod aliqui ſic interpretantur, ut velint charitatem ſupernaturalem ferri in Deum ut auctorem & finem bonorum ſupernaturalium: naturalem verò, ut in auctorem & finem bonorum naturalium. Et ſic utramque charitatem objecto diſtingunt.

3. Hanc doctrinam Scotus; & alii meritò rejiciunt, quia vel per hoc quòd Deus ſit auctor ſupernaturalium, id ſpe-

ctari volunt quòd ſit nobis principium & cauſa tantorum bonorum, quibus ſupra naturam elevamur: vel quòd Deus in ſe habeat illam perfectionem & bonitatem, ex qua illa promanant. Si primo modo id intelligatur, Deus ſic non erit objectum amoris amicitiæ, ſed concupiſcentiæ; itaque erit objectum ſpei non charitatis. Si ſecundo modo, contra eſt, quia hoc poſito impoſſibile eſſet exerceri actum charitatis infuſæ niſi cogitata, & propoſita ratione illa principii ſupernaturalis, quod eſt falſum: quia fieri poteſt ut quis ſpectet in Deo illam perfectionem, bonitatem, omnipotentiam, quâ auctor eſt naturæ, & hinc eum diligat amore ſupernaturali, quia erit ille amor ex lumine ſupernaturali, quo illam Dei amabilitatem cognoverit. Neque enim illam ſic ſumptam practicè & efficaciter ad amandum Deum ex nobis ipſis ſine Dei gratia cogitare poſſumus. Quare non eſt quærendum objectum charitatis infuſæ circa quod verſari non poſſit amor Dei naturalis, cùm etiam amor naturalis ferri poſſit in Deum ut auctorem ſupernaturalium. Nam ſi quis audiens Deum tantæ eſſe bonitatis ut bona ſupernaturalia vel ſibi vel aliis concedere velit: careat tamen gratia actuali, ut abſolutè poſſibile eſt, poterit Deum ſic ſpectatum amare, non amore ſupernaturali, cujus princi-

pium non habebit : ergo naturali , qui proinde ferri poteſt in ea omnia quæ ſpectabit charitas infuſa.

4. Ad teſtimonium Divi Thomæ, dico ipſum nihil aliud velle niſi illud totum bonum quod beati vident intuitivè, ſpectatum per ſe, cùm ſit ſpeciale bonum, ac proinde objectum alicujus virtutis, non alterius eſſe quàm charitatis. Jam autem illud quod beati vident, quódque eſt objectum beatitudinis eorum, eſt bonitas Dei prout continet omnes perfectiones quæ illum ſecundùm ſe amabilem reddunt, non verò ipſa ſola vis quâ eſt ſupernaturalium ut ſic effectuum auctor.

5. Suarez diſp. 1. de charitate. ſect. 2. docet formale objectum charitatis eſſe ſummam Dei bonitatem, quæ eſt quoddam bonum ita excedens humanæ naturæ ordinem, ut nullam habeat cum tali natura connexionem vel communicationem, ſed ut eſt prorſus alterius ordinis: unde econtra amoris naturalis objectum vult eſſe Deum, prout eſt ſummum quoddam bonum naturæ accommodatum, & habens cum illa neceſſariam connexionem, & communicationem. Hanc ſententiam priori affinem probat, quia diverſis inclinationibus diverſa correſpondent objecta in quæ ferantur. Quia igitur charitatis habitus infuſus addit amori naturali inclina-

tionem altioris ordinis, oportet diverſum eſſe formaliter utriuſque objectum motivum in quod de ſe tendit; non niſi per illam jam dictam differentiam. Quod confirmatur, quia certum eſt Deum habere duplicem rationem finis ultimi reſpectu naturæ humanæ, ſcilicet naturalis & ſupernaturalis, & ſub utraque ratione eſſe per ſe amabilem. Nam finis ultimus ut ſic, non amatur propter alium. Quare cùm Divus Thomas loco citato ſpeciale objectum charitatis voluerit eſſe bonum divinum, ut eſt beatitudinis objectum: inde concludit Suarez illud bonum divinum prout quidem eſt objectum beatitudinis naturalis, eſſe quoque objectum amoris naturalis: at verò prout objectum beatitudinis ſupernaturalis, eſſe objectum formale charitatis infuſæ.

6 Refellitur hæc doctrina, quia falſum ſupponit ut ſuperior ſententia, nempe ſupponit charitatem naturalem & ſupernaturalem debere differre objecto motivo, cùm ſatis ſit ſi differant per diverſum modum tendendi in ipſum, ſeu adhærendi ei. Ad rationem ejus, dico aliquas inclinationes eſſe diverſas ex parte termini, ſicut habitus virtutis & vitii: & alias diverſas, ſeu potius differentes ex parte principii, & modi quo idem objectum formale proponitur: quo modo erga eandem ra-

tionem boni ſenſibilis diverſæ, aut potius differentes ſunt, inclinationes in appetitu ſenſitivo, & in voluntate humana. Et dico hoc differentiæ genus inveniri in inclinationibus amoris naturalis, & ſupernaturalis, in quantum uterque amor ferri poteſt abſolutè in idem objectum per ſe ſummè amabile, ſed duplici modo, nempe cognitione naturali, & ſupernaturali propoſitum; Nam in bonum divinum, etiam prout utramque illam rationem ac perfectionem complectitur, amor quidem naturalis ferri poteſt modo imperfectiore ac naturali; Charitas autem infuſa præſtantiori ac ſupernaturali hominem in illud inclinat: quod & in aliis omnibus virtutibus evenit, cùm circa quamvis rationem boni honeſti poſſit dari amor naturalis & ſupernaturalis, nulla ratione objectiva mutata ſed tantùm eâdem propoſitâ nunc per cognitionem naturalem, nunc per lumen infuſum. Et per hoc reſpondetur ad illam duplicem rationem finis, quæ utraque poteſt abſolutè imperfectiori modo amari per amorem naturalem, præſuppoſita ſola cognitione naturali, ſi Deus circa rationem finis ſupernaturalis negaret cognitionem ſupernaturalem, non negando tamen ejus cognitionem quæ eſſet tantùm ſupernaturalis extrinſecè, in quantum neceſſariò ſupponit ſaltem propoſitionem

externam ſtatûs ſupernaturalis.

7. Dices omnis inclinatio, qualis eſt Dei amor, ſequitur aliquam formam, ſeu naturam. Sed natura non inclinat niſi in ſeipſam, aut in id in quo tanquam in principio aut effectu aut ſimili continetur. Ergo amor nunquam inclinat in alium niſi in eo natura amantis aliquo modo contineatur, & conſequenter amor naturalis non poteſt ferri in Deum, niſi ut in auctorem naturæ. Unde ſupernaturalis amor, prout ſupernaturalis, non feretur in eum niſi ut in rerum ſupernaturalium principium.

Reſpondent aliqui, majorem eſſe veram de ſola inclinatione naturali quæ unicuique rei inſita eſt ad ſui conſervationem ac perfectionem: ſecùs autem eſſe de amore quem liberè elicimus, præſertim ſi éſt amor amicitiæ, qui ita fertur in alterum, ut non reſpiciat ulla ratione bonum ipſius amantis.

8. Sed contra hanc reſponſionem dici poteſt, ſi detur amor intra naturæ limites quo voluntas creata feratur in Deum, etiam ut bonum bonitate naturam excedente, & ut in auctorem ſupernaturalium, illum non modò liberum fore quoad deliberatos, ſed etiam neceſſarium quoad modos indeliberatos qui præcedent actus liberos. Unde abſolutè dici poteſt non

dari libertatem naturalem niſi ad id ad quod voluntas priùs ſe habere poteſt ut natura per actus neceſſarios. Quare ſi inclinatio naturalis, ſeu voluntas non poteſt ferri in actus quibus neceſſariò diligatur Deus ut auctor ſupernaturalium, nec poterit in actus quibus id liberè fiat.

9. Reſpondeo ergo aliter, concedendo inclinationem naturalem ſe qui naturam, & naturam non ferri niſi in ſeipſam, vel in id in quo ipſa contineatur, vel quod ipſa contineat aliquo modo: & dico bonitatem illam quâ Deus naturam excedit, éſtque principium ſupernatúralium, contineri in natura & ratione hominis aliquo modo, nempe ſecundùm vim repræſentativam: quâ poteſt homo illam naturali actu cognoſcere, non quidem abſolutè ſine ullo præſuppoſito, ſed tantùm ſuppoſita propoſitione externa ſtatûs ſupernaturalis: quæ propoſitio, ſi lubet, nihil habeat ſupernaturale in ſubſtantia. Quia igitur homo ſic poteſt per actum naturalem, & ſcientiam acquiſitam, ut eſt habitus Theologiæ, perfectionem illam Dei naturæ ordine ſuperiorem cognoſcere, poteſt quoque conformi ac proportionato amore per ipſas vires naturæ, ſi Deus auxilium ſupernaturale non daret, diligere, licet inutiliter ad finem ſupernaturalem, & ad ſtatum in quo nunc ſumus. Refutatis illis ſententiis,

10. Dico, objectum formale charitatis Theologicæ eſt omnis Dei perfectio, ſpectata prout ſe tenet ex parte ejus, eúmque reddit per ſe amabilem, ſeu dignum amore ad ſe terminato. Ita ſanctus Thomas in præſenti quæſtione 23. articulo 4. in corpore, & ibidem articulo 5. ad 2. ubi ait Deum propter ſe diligi charitate. Item Theologi communiter. Probatur, quia illud totum, & ſolum eſt objectum formale charitatis Theologicæ, & infuſæ, quod ex parte objecti illam diſtinguit ab omni alio amore, at bonitas Dei ſit ſumpta, prout non modò bonitatem moralem ſeu ſanctitatem, ſed omnes alias perfectiones, putà omnipotentiam, ſapientiam *&c.* diſtinguit charitatem ex parte objecti ab omni alio amore. Nàm à ſpe diſtinguit per hoc quòd ſpes iſta omnia diligat ut objectum bonum homini: aliæ verò virtutes voluntatis aliquid ſpectant non divinum, ſed ad ſummum connotans Deum tantùm in abliquo. Quod pertinet ad amorem Dei naturalem, charitas infuſa non debet ab eo diſtingui per objectum formale, ſed per modum ſuperiorem ac perfectiorem tendendi in idem objectum. Ergo omnis Dei perfectio ſic ſumpta, ſeu tota bonitas Dei abſoluta, eſt objectum formale charitatis.

11. Confirmatur quia debet dari aliqua virtus quæ tale habeat objectum formale:

ſiquidem bonitas illa eſt per ſe amabilis, & reddit ſuum ſubjectum ſummè amabile. Non datur autem niſi charitas. Ergo hoc eſt objectum formale charitatis. Majorem probat ſanctus Thomas citata quæſt. 23. art. 4. quia ibi ponenda eſt ſpecialis virtus, ubi invenitur ſpeciale objectum.

SECTIO SECUNDA.

Solvuntur Objectiones.

1. OBjicies primò, objectum formale charitatis ſic debet aſſignari, ut ipſa ſit unica virtus. Atqui ſi omnis Dei perfectio abſolutè ſumpta eſt tale objectum, ipſa non erit unica virtus. Nam poterit aliquis amare Deum ob omnipotentiam, alius ob ſapientiam, *&c.* Et iſti amores erunt ſpecie diſtincti, ſicut ſi quis diligat Petrum quia pius eſt, alius autem eundem, quia doctus eſt, alius quia nobilis, vel quia aliquam artem callet, erunt diverſi ſpecie amores. Ergo charitas divina non erit una virtus ſed multiplex ſeu complexum ex multis.

2. Reſpondeo negando minorem. Ad probationem nego paritatem, & dico illos quidem amores quibus Petrus amari ſupponitur, ſpecie differre, etiam morali, quia unus non æquivalet alteri, cùm unus ſit laudabilis, alius indifferens. At verò

amorem Dei ob omnipotentiam ejus, & amorem ob ſapientiam infinitam, etſi quoad actum, ſpecie phyſicè ſeu entitativè ſumptâ differat, non differre ſpecie morali moraliter ſumptâ, quia unus æquivalet alteri; & per utrumque Deus ſuper omnia diligitur amore ad ipſum terminato. Item uterque avertit ab omni peccato: uterque parit amorem reciprocum Dei: uterque eſt juſtificativus: uterque eſt Theologicus, & differt eſſentialiter à ſpe, quæ eſt amor concupiſcentiæ: ipſa motiva ſibi mutuò æquivalent. Nam ſunt ambo infinite amandi motiva: quæ omnia non inſunt in diverſis illis amoribus ejuſdem hominis. Præterea iſti ambo Dei amores, & quotquot ſimili modo differunt, phyſicè ſunt ab eodem habitu ſupernaturali, qui hoc habet commune cum potentiis, quod ad actus ſpecie phyſicè ſumptâ differentes inclinet: illi autem varii amores quibus diligitur Petrus, ſunt à diverſis habitibus acquiſitis, cùm unuſquiſque habitus acquiſitus ad unum tantùm actum inclinet. Quare etſi diverſi illi Petri amores ſint verè ſpecie differentes, & à diverſis habitibus: charitas quæ habet pro motivo, nunc unam Dei perfectionem, nunc aliam, ſufficienter eſt una, non obſtante illa ſui objecti formalis amplitudine. Quòd ſi charitatis objectum formale reſtringeretur

ad unam ſpecialem Dei perfectionem, putà ad bonitatem moralem, darentur plures quàm tres virtutes Theologicæ. Nam diligere Deum ob ſapientiam, & diligere ob omnipotentiam, eſſent duæ virtutes Theologicæ, quæ ad unam non reducerentur ut actus inadæquati circa objectum formale inadæquatum. Et charitas ſic non haberet illam proprietatem potentiæ, quæ conſiſtit in extenſione ad actus aliquo modo differentes. Melius igitur eſt dicere, ſingulàs illas Dei perfectiones eſſe objectum formale amandi Deum per charitatem Theologicam: ſed objectum formale inadæquatum, eo quòd ſint veluti partes objecti totalis, & adæquati formalis, quod eſt bonitas omnimoda Dei, continens omnes ejus perfectiones, quibus conſtituitur integrè bonus. Et hinc ſequitur actus amoris qui feruntur in ſingulas diviſim Dei perfectiones, non eſſe adæquatos actus charitatis, licet ſinguli ſint ad prædicta omnia ſufficientes, nempe ad præferendum omnibus aliis Deum, ad avertendum hominem ab omni peccato, ad promerendum Dei amorem reciprocum, ac proinde ad juſtificationem, & ad diſtinctionem charitatis à ſpe, & aliis omnibus à quibus debet differre charitas.

3. Objicies ſecundò, Amamus Deum propter beneficia nobis ab ipſo collata, quæ ſunt

ſunt aliquid creatum. Ergo non ſolæ Dei perfectiones ſunt objectum formale charitatis. Reſpondeo Deum poſſe duobus modis amari ob beneficia. Primò ita ut ipſa beneficiorum utilitas, & rerum datarum bonitas ſit motivum illius amoris: & talis amor eſt à virtute gratitudinis. Secundò ita ut ipſa dantis liberalitas, munificentia, & bonitas ſit motivum amandi, & per ſe placeat voluntati. Et talis amor eſt elicitivè à charitate quia habet pro objecto formali ac motivo perfectionem divinam ſummè per ſe amabilem.

4. Objices tertiò. Perfectiones divinæ poſſunt eſſe objectum materiale charitatis. Ergo non ſunt formale illius motivum. Antecedens probatur, quia poteſt aliquis velle Deo ſapientiam, potentiam, & alia attributa. Sicut ergo cùm volo Deo cultum, ipſius cultus eſt objectum materiale, ita cùm volo illi talia attributa, ipſa quoque erunt tale objectum amoris. Neque refert quod cultus ſit aliquid extrinſecum, & attributa aliquid intrinſecum. Nam cùm volo Petro pecuniam & doctrinam, ratio boni intrinſeci & extrinſeci non variat in doctrina & pecunia rationem formalem objecti materialis.

5. Reſpondeo negando conſequentiam, & dico poſſe aliquid eſſe objectum materiale ſimul & formale amoris, ſi nimirum

quis gaudeat aliquam virtutem, aut perfectionem ineſſe alicui, quia ipſius virtus & perfectio eſt. Et quoties amamus finem propter ſeipſum non tendendo ad media, quo modo finis non eſt finis niſi in actu primo, idem eſt objectum materiale & formale, nempe eſt id quod placet, & ratio placendi. Item quoties aſſentimur principiis propter ſeipſa, idem quoque eſt objectum materiale & formale talis judicii, quia idem eſt id quod judicatur & ratio judicandi.

6. Inſtabis. Volumus perfectiones divinas eſſe in Deo propter Deum. Sic ergo ipſæ ſunt objectum materiale quod amatur propter aliud.

7. Reſpondeo illud, propter, non ſignificare objectum formale propter quod, ſed objectum-cui, nempe ipſum Deum, qui eſt amabilis propter omnes ſuas perfectiones, ſive eſſentiales, ſive attributales, ſive perſonales: ita ut tota bonitas ex illis integrata, ſit objectum formale propter quod charitatis.

8. Objicies quartò. Quando aliquis optat Dei gloriam extrinſecam, quam vult illi procurare per bona opera, in hoc exercet actum charitatis: & tamen objectum formale hujus amoris non eſt aliqua perfectio, ſed aliquid extrinſecum & creatum, nempe gloria illa Deo extrin-

ſeca. Ergo charitatis datur aliud objectum formale præter perfectiones & bonitatem Dei. Antecedens probatur, quia ſi quis intendat Petri ſanitatem per medicinam, ſanitas eſt objectum formale, & motivum ob quod vult medicinam Petro. Igitur eodem modo cenſendum eſt de gloria illa ad quam ordinantur opera bona.

9. Reſpondeo in illo actu quo quis Deo intendit gloriam per bona opera, duo eſſe diſtinguenda, primum eſt quod intendat gloriam Dei per illa opera; ſecundum quod id intendat propter ipſum Deum; quæ duo ita differunt ut unum poſſit eſſe ſine alio. Nam poteſt aliquis intendere Deo gloriam per bona opera, quia ſic placabit Deum ſibi, & ſatisfaciet pro peccatis, ſicut qui aliquem læſit, & tenetur reparare injuriam, metu pœnæ & vindictæ vult ei quem læſit honorem aliquem, quem exhibet, fatendo culpam, & ſe illi ſubmittendo ac petendo veniam. Si quis gloriam Deo ſic intendat, non habebit actum charitatis, ſed amoris erga ſe ſupernaturalis, qui ad ſpem reductivè pertinet. Quia igitur intentio gloriæ Dei poteſt eſſe ſine actu charitatis, clarum eſt gloriam illam, quæ eſt objectum formale talis intentionis, non eſſe objectum formale charitatis niſi ſecundarium, in quantum charitas Dei ad illam intentionem ſe ex-

tendit. Quare dicendum eſt abſolutè, & ſimpliciter loquendo, eſſe tantùm aliquod objectum materiale ad quod ſeſe extendit charitas, in quo nulla implicantia eſt. Nam ſæpiſſime contingit id quod eſt objectum formale unius actûs, eſſe objectum materiale alterius. Quod probatur ex illa intentione ſanitatis quæ in exemplum allata eſt. Nam ejus quidem per ſe ſumptæ quatenus eſt talis intentio, objectum formale eſt ſanitas. At verò ſi ſpectemus illam intentionem oriri ex amore amicitiæ erga Petrum, cùm poſſet oriri ex amore proprio ejus qui illam intendit, ſi ideo intenderet, quia Petrum ſibi futurum utilem conſervare vellet, in prædicta illa hypotheſi motivum talis amoris ita efficacis erit id quod placet in Petro, éſtque cauſa amandi ipſum; ſanitas verò erit tantùm objectum materiale, ad quod ſeſe extendet illius benevolentiæ activitas: aut ſaltem erit objectum formale ſecundarium, quod non ſpecificat amorem in ratione charitatis, ſed in ratione charitatis certo modo in ſuum objectum formale amicitiæ cauſativum tendentis.

SECTIO TERTIA.

De objecto materiali charitatis Theologicæ.

1. ADverte primò præter communes diſtinctiones objecti materialis adæquati, inadæquati, primarii, ſive objecti attributionis, & ſecundarii, ſive objecti conſiderationis, quæ in objectum materiale alicujus habitûs cadunt, aliam dari propriam objecto materiali amoris de cujus genere eſt charitas. Nam ex doctrina ſancti Thomæ hîc q. 25. a. 3. aliud eſt objectum materiale cui volumus bonum; & aliud quod quidem volumus eſſe, & eſſe bonum, ſed non ita ut ipſum ſit illud cui volumus tale bonum. Sic, ſi quis diligit Petrum qui filium habeat & equum vel agrum, filium quoque & equum aut agrum ejus amabit, ſed filium ita ut ſit objectum cui volet bonum, equum verò, & agrum ita ut ſit objectum quod volet bonum eſſe, ſed non volendo illi per ſe bonum.

2. Adverte ſecundò, ad hoc ut aliquid ſit objectum materiale cui amoris, tria requiri. Primum ut ſit creatura rationalis, cujus rei ratio duplex à ſancto Thoma affertur. Prima eſt, quia non eſt proprium creaturæ irrationalis habere bonum, ſed ſolum creaturæ rationalis, quæ eſt domina

utendi bono quod habet, per liberum arbitrium, etiámque eſt capax fruendi bono quod neceſſariò poſſidet, & non eſt materia, neque objectum uſûs Rationem illam confirmat ex Philoſopho, lib. 2. Phyſ. textu 59. ubi ait, nos non dicere quòd rebus rationis expertibus aliquid bene vel malè contingat, niſi ſecundum ſimilitudinem. Secunda eſt, quia cùm velle bonum alicui enti ſit actus amicitiæ erga illud, creaturæ irrationales non ſunt capaces amicitiæ, quæ fundatur ſuper aliqua communicatione vitæ, unde illis non volumus bonum, ſed tantùm quidquid in illis boni eſt, alteri volumus.

3. Secundum quod requiritur ad objectum cui amoris, eſt ut in eo inſit vel ratio objecti formalis per ſe ſumpta, & hoc erit objectum materiale cui primarium; vel aliqua ſimilitudo & repreſentatio rationis illius, aut connexio cum ea, & hoc eſt objectum materiale cui ſecundarium, modò cum tali ſimilitudine aut connexione nulla ſit aliunde contrarietas, atque oppoſitio cum illo quod per ſe primariò eſt amabile. Et hæc eſt tertia conditio hîc requiſita. Hinc ſi quis diligit Petrum ob aliquas dotes & qualitates quas in eo ſuſpicit, Petrus quidem in quo ſunt illæ dotes, erit objectum materiale cui primarium talis amoris, filius autem ejus,

maximè ſi quæ in illo earumdem qualitatum ſimilitudo, aut ſpes appareat: item amicus qui Petro placet, & ſervus qui eſt ei fidelis, erunt objectum materiale cui ſecundarium, ad quod amor ille ſe extendet volendo illis bonum, modò tamen filius non ſit aliunde inimicus Patri, aut amicus prava ei & pernicioſa conſilia non ſuggerat, aut ſervus non fiat rebellis ac perfidus: quæ omnia eſſent contraria illi amabilitati, quæ apta erat conſurgere ex illis aliis relationibus ad Petrum. His poſitis.

4. Dico primò. Objectum materiale cui charitatis complectitur & Deum, qui in hoc genere eſt objectum primarium, ſive attributionis: & creaturas omnes rationales, exceptis damnatis. Ita Divus Thomas 2. 2. q. 25. per omnes ferè articulos, ex quibus efficitur, omne ens rationale beatitudinis non incapax, eſſe objectum ejuſmodi. Et idem docent omnes Theologi. Probatur concluſio, quia conditiones prædictæ ad objectum materiale cui requiſitæ, reperiuntur in Deo primariò reſpectu charitatis: & in creaturis beatitudinis capacibus, ſecundariò. Nam præter rationem entis intellectualis, quæ eſt illis omnibus communis, Deus illam infinitam bonitatem, & perfectionem quæ eſt ratio motiva ſummi amoris, per ſe habet: unde eſt per ſe, ſine ordine ad aliud,

ſummè diligibilis. In creaturis autem omnibus intellectualibus eſt repræſentatio, & expreſſio aliqua bonitatis illius ac perfectionis. Quare in illis objectum formale charitatis per ſimilitudinem reperitur: unde ſunt eodem amore per extenſionem ejus amabiles. Deinde illæ omnes ſunt aliquod Dei bonum, ipſi charum, in quantum vult illis beatitudinem: quod etiam verum eſt de peccatoribus in via, quos non odit abſolutè, in quantum ſpectat adhuc ut corrigibiles, & capaces amicitiæ cum ipſo ac poſſeſſionis ſui, quam illis vult verè & ſincerè. Quare nulla in illis eſt contrarietas quæ abſolutè prævaleat amabilitati ſecundariæ, quam de ſe generant tum ſimilitudo quam habent cum Dei eſſe & attributis, ſaltem quibuſdam; quæ ſimilitudo eſt quædam participatio objecti formalis, ac motivi charitatis divinæ: tum aliæ relationes quibus ad ipſum attinent, & cum eo ſunt conjuncti.

5. Quoad damnatos autem, cùm ſit in illis diſſimilitudo, & oppoſitio moralis cum Deo, eàque liberè contracta, & indeſtructibilis, non poſſunt diligi ex charitate, ita ut velimus illis bonum, prævalente ſcilicet in iis quoad moralem appretiationem, illa oppoſitione cum Deo rationibus, & reſpectibus aliis, licet ita amari poſſit eorum eſſe ut placeat nobis ſimilitudo

tudo perfectionum divinarum quæ eſt in illo, & velimus illos exiſtere, ut ſuâ pœnâ ad Dei gloriam utiles. In quo ſunt adhuc objectum materiale-quod charitatis, ſed non objectum materiale-cui.

6. Dico ſecundò, ad objectum materiale-quod charitatis pertinent omnes creaturæ, & rationales, ſine damnatorum, ut jam dixi, excluſione, & irrationales. Ita ſanctus Thomas citatâ q. 25. a. 2. & 3. Probatur, quia ad hoc ſufficit quòd in eis eluceat aliqua Dei ſimilitudo, & participatio perfectionum ejus, ipſáſque eſſe velit, quæ omnia de illis ſingulis verificantur.

SECTIO QUARTA.

An charitas habeat rationem veræ amicitiæ erga Deum.

1. NOta primò, amicitiam eſſe amorem benevolentiæ mutuum, & utrinque cognitum, in bonorum communione, & honeſtate fundatum. In qua definitione quatuor conditiones requiruntur ad amicitiam, ipſi eſſentiales. Primò debet eſſe amor benevolentiæ, quia amor qui erga ſuppoſitum amatum non eſt benevolentiæ, ſed tantùm concupiſcentiæ, ejuſmodi eſt ut eo diligamus ea quæ ſunt irrationalia, & inanimata, ut equos, agros, & ſimilia, in quæ non fertur

amicitia. Quare talis amor genere ipſo differt ab amore amicitiæ, quæ neceſſariò hoc includit ut ſuppoſito amato velimus bonum propter ipſum. Et hinc, ſi quis alium diligit ob ſolam utilitatem, aut propter ſolam voluptatem quam ex eo capit, quo modo prata, flores, horti diligi poſſunt, non habet amicitiam, ut rectè docet Philoſophus 8. Eth. c. 3. & 4.

2. Secunda conditio eſt ut amor ſit mutuus, quia per hoc amicitia diſtinguitur ab ea benevolentia quæ in perſona amata reciprocum affectum non invenit, ſed forte averſionem, & inimicitiam, etiam injuſtam in quo caſu nemo dicit reperiri rationem amicitiæ.

3. Tertia eſt ut ſit cognitus utrinque mutuus ille amor, ſeu, ut loquitur Ariſtoteles, 8. phyſ. c. 4. redamatio non latens, quia hoc neceſſarium eſt ad præcipuos effectus amicitiæ, & ad hoc tendit qui amat ut ſuum amorem manifeſtet.

4. Quarta eſt ut ſit amor ille fundatus in honeſtate, & bonorum communione, quia amicitia debet eſſe amoris perfectio, quod non eſſe poteſt ſine honeſtate motivi, ex quo amor procedat, nec ſine communicatione aliqua, aut participatione quâ amantes reddantur aliquo modo ſimiles, ut tradit Philoſophus 8. Eth. c. 7. Hinc eſt amicitia inter conſanguineos,

in quibus eſt communio ſanguinis, & inter eos qui ſunt ſocii ejuſdem inſtituti, ſive officii, ut inter commilitones: maximè autem inter eos qui in amore virtutis conſentiunt, quæ amicitia eſt de ſe firmiſſima, cùm virtus ſit habitus conſtans, & de ſe aptus mutationem non pati: quod non cadit in eam amabilitatem quæ ex voluptate, aut utilitate naſcitur.

5. Nota ſecundò ex eodem Ariſtotele 8. Eth. c. 12. duplicem inveniri amicitiam, quarum una æqualitatem invenit, ut inter fratres, commilitones, & cives, alia verò hinc excellentiam, inde inferioritatem: ſed cum proportione inter perſonas quæ habent aliquid ſine æqualitate commune, ut inter principem qui bonus ſit, rectéque affectus, & ſubditos: itémque inter patrem, qui ut pater ſummæ auctoritatis eſt, & filium. Et in hac amicitia non ſervatur ſimpliciter æqualitas officiorum, ſed proportio, ſicut inter ipſas perſonas: ita ut unus alteri exhibeat id amoris, honoris, & officii, quod illi pro ſua conditione competit; & qui eſt præſtantior, plus beneficiorum conferat, quia eſt potentior: & alius plus venerationis, quia inferior. *Regis quidem*, inquit ibidem Philoſophus, *cum iis quibus imperat; amicitia in excellentia quadam beneficiorum conſiſtit. Bene enim de ſuis me-*

retur ſiquidem cùm bonus ſit, id magnâ diligentiâ procurabit ut ſint quàm beatiſſimi. Quo etiam in genere eſt paterna amicitia, ſed magnitudine beneficiorum præſtat. Pater enim eſt qui, quod omnium maximum cenſetur, filiis, ut ſint, cauſa eſt & alimenti, & eruditionis. Ita ille qui ſubdit. *Jus ergo inter eos intercedit, non ut eadem utrinque præſtentur, ſed ut pro cujuſque dignitate.* Et paulo ante. *Ideóque parentes juſta veneratione proſequimur.* His ſuppoſitis.

6. Dico, charitas Theologica habet veram rationem amicitiæ erga Deum. Probatur primò ex ſcriptura, Pſalmo 138. *Nimis honorificati ſunt amici tui Deus.* Joan 15. *Vos amici mei eſtis, ſi feceritis quæ ego præcipio vobis.* Et inferiùs. *Jam non dicam vos ſervos, ſed amicos.*

7. Probatur ſecundò ratione, quia in amore quo Deum homo diligit, reperiuntur omnes conditiones ſuprà ad amicitiam requiſitæ. Primò homo Deum diligit amore benevolentiæ, nempe propter ipſum, in quo conſiſtit ratio & differentia charitatis. Et confirmatur ex illis verbis Apoſtoli, *Charitas non quærit quæ ſua ſunt.* Secundò Deus quoque, & prior hominem diligit, & ſimili amore benevolentiæ erga ipſum, quod probatur primò ex ſcriptura Pſal. 145. *Dominus diligit juſtos* & Joan 14. *Qui diligit me, diligetur à patre meo,*

& Prov. 8. *Ego diligentes me diligo.* Secundò ratione, quia verè homo eſt diligibilis ſecundùm ſe amore benevolentiæ, in quantum eſt ens intellectuale, virtutis capax, & felicitatis, ipſiúſque Dei poſſidendi. itémque capax amandi Deum amore benevolentiæ; quo poſito, congruum eſt ut Deus qui bonitate præcellit, ipſum præveniat. Qui poteſt redamare, poteſt prævenire per amorem; & hoc decet eum qui melior eſt, ne meliùs diligatur. Et præterea, poſito quòd homo Deum diligat ex benevolentiæ affectu, æquum eſt ex quadam ſpecie gratitudinis ut benevolentiæ amore proſequatur, quia benevolentia ex ſe mutuam benevolentiam exigit. Denique is qui, ſi haberet virtutem cujus eſt capax, eſſet dignus amore, jam eſt amabilis ſine merito inquantum bonum eſt ipſi velle illam virtutem, & dare media ad illam, quo modo propter ſe diligitur ut ſit, qui poteſt eſſe, bonus. Tertiò hic amor eſt mutuò cognitus. Nam quoad Deum quidem, omnia aperta ſunt oculis ejus. Quoad hominem verò, etſi non ſciat certitudine abſoluta ſe à Deo diligi, tamen ſi Deum diligit, maximè conſtanter, & rectè vivit cum intentione placendi Deo, id ſcit evidentiâ morali, fundatâ tum in ſupradictis, aliíſque Dei verbis, tum in bonitate illius infinita, quam conſtat eſſe ſummè ſui diffuſivam, ac ſui amoris, ut ita

dicam, prodigam. Quartò fundatus eſt hic amor in communione bonorum quæ de ſe apta ſunt amicitiam ingenerare, ut ſunt intellectualitas ex qua homo eſt capax virtutis, & felicitatis, & mutuæ benevolentiæ; nec non aliquo modo ſimilis Deo, ut cum ſuo exemplari: virtus ipſa in juſto eſt participatio ſupernaturalis divinæ naturæ per gratiam, per quam conſtituitur filius Dei. Deinde voluntatum conſentio, mutua benevolentia, & confidentia, & beneficia ex parte Dei, officia verò ex parte hominis, quæ cùm ex amicitia procedant, eam quoque augent & perficiunt. Et licet ex parte Dei omnia ſumma ſint & infinita; in homine verò infinitè diſtantia, id tamen non probat non eſſe amicitiam, ſed non eſſe æqualitatis, cùm ſit potiùs in Deo cum ſumma eminentia, & in homine cum quadam ad illam proportione & correſpondentia, qualem homo debet & poteſt ex parte ſua conferre, & Deus ipſe probat ac redamat, compenſátque ultima ſui communicatione, quâ ſe perfectè poſſidendum tradit.

SECTIO QUINTA.

Solvuntur Objectiones.

1. OBjicies primò, Deus homines diligit ut media ad ſuam gloriam,

quam intendit ut finem omnium ad extra. Ergo non diligit eos propter ipſos, ſed propter ſe. Hoc autem eſt contra rationem amicitiæ, quæ exigit ut is qui amat, redametur propter ſeipſum: alioqui non amaretur amore benevolentiæ. Antecedens probatur primò ex ſcriptura, *omnia propter ſeipſum operatus eſt Dominus.* Prov. 16. Secundò ex ſancto Auguſtino, qui lib. 1. de doctrina chriſtiana cap. 17. dicit, Deum non frui creatis ſed uti. Tertiò ratione, quia ea quæ inferiora ſunt, per ſe & ex natura ſua ordinantur ad id quod ſupremum eſt. Itaque Deus ea amat ſecundùm hanc illorum conditionem. Et præterea nullum eſt objectum infinitæ voluntati proportionatum, ita-ut eam per ſe moveat ad amorem ſui in ratione finis, quod neceſſarium eſt ad amorem benevolentiæ quo intenditur per ſe bonum perſonæ amatæ, niſi bonitas ipſa infinita.

2. Reſpondent Suarez, Valentia & alii Deum non referre bonum quod nobis vult, noſtrámque beatitudinem ad ſuam gloriam quaſi iis indigeat, aut quidpiam utilitatis commodíve inde percipiat: ſed quòd cùm ipſe ſit naturaliter finis omnium, omne bonum habet hoc ex natura ſua quod ad ultimum ſuum finem refertur, ſi honeſtè ametur. Jam autem quòd aliquod ens honeſtè & debito modo ametur,

id non præjudicat amicitiæ quæ honeſta eſſe debet. Et inter homines etiam, ſi amicus debito modo diligitur, debet ab amico diligi cum ſubordinatione ad id ad quod de ſe ipſe refertur, nempe ad Deum ut finem omnium.

3. Refellitur hæc reſponſio, quia ſtando in ipſa non explicatur ratio benevolentiæ Dei, ac proinde nec amicitiæ erga hominem. Quòd enim Deus non indigeat noſtra beatitudine, id non impedit ne dum refert illam ad gloriam ſuam, amor iſte ſit concupiſcentiæ, ſicut quòd homo adhibeat medium aliquod ad conſequendum bonum quo non indiget, id non impedit ne verè illud medium ex amore concupiſcentiæ eligat: quia univerſaliter loquendò, qui amat aliquod bonum, ſive ipſo indigeat, ſive non indigeat, & ad tale bonum obtinendum medium aliquod adhibet, ſi medium tantùm amat in ordine ad illud bonum quod amat per ſe & intendit, etſi abſque indigentia talis boni, medium amat tantùm amore concupiſcentiæ. Quòd autem dicitur Deum nullam ex noſtra beatitudine utilitatem percipere, verum quidem eſt hoc ſenſu quòd non ſit ei utilis eo modo quo utilia ſunt homini ea quibus id obtinet ut ſit ditior, doctior, illuſtrior, cùm per hæc fiat ipſi acceſſio alicujus quo ita carebat, ut non illud contineret per ſe

cum ſumma eminentia: ſed verum eſt tamen Deum utilitatem ex noſtra beatitudine percipere hoc ſenſu quòd per eam ipſe conſequatur bonum verè bonum à ſe intentum: in quo includitur ea ratio utilitatis quæ eſt de eſſentia medii ut ſic, & ab ea inſeparabilis, éſtque conducibilitas ad placitum atque intentum finem. Denique quòd omne bonum ex natura ſua ad ſuum ultimum finem referatur, ſi honeſte ametur, id non tollit ab amore illo rationem concupiſcentiæ, ſed concupiſcentiam illam honeſtam facit, & neceſſariam reddit reſpectu voluntatis perfectiſſimè agere volentis. Item id probat talem amorem non repugnare amicitiæ ipſius creaturæ quæ ſic amatur, & cum ea compatibilem eſſe, & tali fini amicitiam erga creaturam debere ſubordinari: ſed non probat in tali amore conſiſtere amicitiam, aut in eo per ſe formaliter ſumpto benevolentiam reperiri erga ipſam creaturam, quæ ſic tantùm amabitur ut medium ad ipſum ultimum finem, ſeu Deum per ſe dilectum. Quare reſtat ſemper quærendum & explicandum quomodo amor ipſius Dei erga nos noſtrámque beatitudinem habeat rationem benevolentiæ.

4. Reſpondeo ergo cum Leſſio, Delugo, Salas, Turriano & aliis diſtinguendum eſſe in amore illo Dei duplicem virtualiter actum: unum quo nos, & noſtram beati-

tudinem propter ſuam gloriam diligit, in quantum per illam beatitudinem eluceſcunt divina attributa, & accedit Deo clara cum laude notitia à creaturis, & hic actus non habet rationem benevolentiæ erga nos, ſed concupiſcentiæ erga bonum quod ſibi vult Deus: alterum quo vult illam nobis ut noſtrum bonum proprium, quod non eſt impoſſibile cum illa priori ordinatione ad gloriam ejus. Et hæc ſecundaria intentio, minúſque principalis eſt actus benevolentiæ erga nos. Neque Deum dedecet talis actus, quia cùm unum duobus modis eſt honeſtè amabile, poteſt utroque amari, dummodo non ſint incompoſſibiles, ſed potiùs connexi: quo modo virtus rectè amatur ab homine, & ut per ſe honeſta, & ut medium ad beatitudinem. Eſt autem noſtra felicitas duobus modis honeſtè à Deo amabilis; primò, ut medium ad gloriam ejus; ſecundò, ut bonum noſtrum, & beneficium quod confert homini, qui per ſe etiam eſt diligibilis. Nam ille per ſe eſt diligibilis amore benevolentiæ, cui quatenus tali propter perfectionem ejus intrinſecam omnis recta voluntas poteſt velle jus utendi ac fruendi aliquo bono atqui omni enti creato intellectuali, ſi per ſe ſpectetur, ideſt antecedenter ad omne meritum ac demeritum, in illo priori, propter perfectionem ejus intrinſecam, ideſt propter

ipſam ejus intellectualitatem, omnis recta voluntas poteſt, velle uſum aliquorum bonorum, nempe uſum nobiliſſimarum facultatum, intellectûs & voluntatis, & concurſûs divini ipſi debiti ad exercitium virtutis, & conſecutionem beatitudinis, ſive naturalis in ſtatu puræ naturæ, ſive ſupernaturalis in præſenti ſtatu; ita ut una per ſe conſiderabilis ratio volendi hoc, ſit quia eſt ens habens naturam intellectualem. Et Deus ipſe debet illi velle conſecutionem felicitatis voluntate ſaltem antecedente, quia ipſa natura talis entis intellectualis id exigit. Et hoc eſt velle ei tale bonum propter ipſum, ac proinde eſt amare amore benevolentiæ. Et præterea poteſt eſſe homo ab ipſo Deo conſiderabilis propter obſequia quæ ipſi exhibuerit, & amorem quo proſecutus fuerit, & ſic mutuam benevolentiam exiget. Nam omnino decet amantem redamari. His omnibus modis Deus noſtram felicitatem vult tanquam nobis bonam.

5. Quæ autem allata ſunt in oppoſitum nihil efficiunt. Nam auctoritas ſcripturæ, & prima ratio tantùm probant nos amari à Deo ut media, ſed nihil continent unde ullo modo colligi poſſit non dari in Deo alium amorem ad nos terminatum.

6. Ad teſtimonium Auguſtini, dico per hoc quòd Deus non fruatur creaturis,

non excludi amorem erga illas qui aliquo modo illarum bono, ſed non ultimatè acquieſcat. Frui enim tantùm de fine ultimo dicitur. Et hoc ſolum in Deo reſpectu noſtri non admittit Auguſtinus, quia hoc ſolum quoad hanc rem implicat.

7. Ad ſecundam rationem, ſeu ad id quod dicitur, nullum objectum aliud à bonitate infinita eſſe infinitæ voluntati proportionatum, reſpondeo diſtinguendo, in ratione finis primarii, concedo: in ratione finis ſecundarii, nego. Nam omne ens per ſe diligibile amore benevolentiæ eſt ei finis-cui ſecundarius: & felicitas ejus finis-qui item ſecundarius, quia voluntas infinita debet omne bonum amare amore congruo, & per ſe diligere id quod per ſe diligibile eſt. Quia igitur homo eſt per ſe diligibilis, modò amabilitati quæ in ipſo eſt non ponatur obex, ut in damnatis, debet Deus ipſum propter ſe & immediatè diligere. Neque meritum hac in re requiritur, ſed capacitas recipiendi boni juncta cum intelligentia & virtute redamandi. Quod declaratur à fortiori in miſericordiæ objecto. Nam objectum ejus eſt ipſa miſeria in ente intellectuali, ſublevabilis per communicationem boni quod eſt in miſerente. Quare ut homo ſit, non quidem dignus amore, ſed capax terminandi amorem Dei, quod ſolum dicit diligibilitas de qua hîc agitur,

ſatis eſt quod poſſit ab eo recipere eſſe, & tale donum intelligere, & redamare: unde poteſt præveniri per amorem.

8. Confirmatur primò quia homo ſecundùm ſe eſt capax inimicitiæ Dei. Ergo & amicitiæ alicujus. Nam quod eſt capax unius contrarii deterioris, & ſibi mali, quo excluditur melius, eſt quoque capax melioris, & non eſt capax deterioris niſi per accidens, ut hîc contingit per malum uſum ſuæ libertatis. Eſt, inquam, capax deterioris tantùm per accidens, cùm non poſſit de ſe ordinari ad id quod eſt ſibi malum. Et certum eſt inimicitiam Dei poſſe ab illo deſtrui poſitivè, quod non fiet niſi per oppoſitam ipſi benevolentiam.

9. Confirmatur ſecundò, quia ex veriori doctrina plurimorum Theologorum, Deus cognoſcit creaturas, non modo in ſeipſo, ſed etiam in ipſis creaturis, quia creaturæ ſunt illo etiam modo cognoſcibiles ſine defectu, & pertinet ad intellectum infinitum cognoſcere ſecundùm ſe omnia quæ per ſe, & ſecundùm ſe cognoſcibilia ſunt ſine defectu cognoſcentis. Ergo cùm aliqua creatura, nempe rationalis, ſit duplici modo amabilis amore benevolentiæ, & prout Deo connexa, & per ſe abſolutè ſpectata ſecundùm bonitatem ſibi propriam, utroque modo diligitur ab infinita voluntate, quæ omne ſecundùm ſe bonum habet pro ob-

jecto, & unum quodque diligit modo ipſi proportionato.

10. Objicies ſecundò, Qui ſecundùm ſe eſt alicujus ſervus, non poteſt eſſe ejuſdem amicus. Atqui homines ſecundùm ſe ſunt ſervi Dei, & non tantùm per accidens, ut ſervi inter homines. Ergo non poſſunt eſſe apud eum amici. Major probatur, quia ſervus ut ſic, non diligitur propter ſe. Qui ergo ſecundùm ſe eſt ſervus, nullo modo propter ſe diligetur.

Reſpondeo diſtinguendo majorem, ſi ratio præcisè ſubjectionis attendatur, concedo: quia ut ſubjectus & poſſeſſus diligitur amore concupiſcentiæ ob utilitatem. Si ratio illa cui ſervi ſubjectio advenit, nempe ratio entis rationalis attendatur, nego. Et dico ex utraque reſultare ut Dominus omnia quidem bona ſervi ad ſe referat; ſed illi etiam cum benevolentiæ affectu bene eſſe velit intra limites ſervitutis. Intra limites autem ſervitutis divinæ continetur beatitudo & poſſeſſio ejus.

11. Confirmatur, quia ſervus poteſt amare dominum. Ergo & à Domino, non tantum amari, ſed etiam præveniri, quia hoc melius. Item cùm ſervus Dominum amantem ſui, & amore prævenientem redamarit, poteſt quoque ut gratus, & redamans adhuc redamari. Item poteſt inimicitiam promereri, in quo differt à brutis,

quæ mereri non poſſunt niſi odium abominationis, ſive odio eſſe inquantum nobis nociva ſunt, habéntque reſpectu noſtri rationem mali, atque incommodi. Ergo juxta prædicta, ex hoc quoque capite poteſt homo eſſe reſpectu Dei objectum benevolentiæ.

12. Objicies tertiò, Ariſtoteles 8. Ethicor. cap. 6. & 7. ait Dei ad homines non eſſe amicitiam, ob ſummam ſcilicet inæqualitatem.

13. Reſpondeo non eſſe amicitiam æqualitatis, ſed excellentiæ cum proportione quam ratio requirit. Quod confirmatur ex eodem Ariſtotele, qui teſtatur ſapientes & bonos amori eſſe Deo, ipſíque chariſſimos. Adde quód Deus factus eſt homo, & homines ad ſuæ divinitatis ſupernaturalem participationem extulit, ut tanta ſimilitudine amicitia magis conſtaret.

14. Objicies quartò, amicitia requirit quaſi convictum, & ſocietatem, ut innuit Philoſophus 8. Eth. c. 5. at inter Deum & hominem non eſt talis convictus. Ergo.

Reſpondeo juſtos perfectiſſimè cùm Deo agere, & Deum in illis, ita ut ipſi non dubitent Deum ſibi adeſſe, & ſe ab illo audiri, quod ad perfectam amicitiam ſufficit, cùm hæc poſſit eſſe inter abſentes.

SECTIO SEXTA.

An, quomodo, & quando homo teneatur Deum diligere ſuper omnia.

1. PRimus perfecti amoris actus eſt quo Deum propter ſummam ejus amabilitatem ſuper omnia efficaciter diligimus: qui actus differt tum à ſimplici complacentia, ſeu amore inefficaci tum etiam ab illo amore qui licet quoad aliqua ſit efficax, non tamen id habet quoad omnia quæ ſunt ad placendum Deo neceſſaria. De hoc actu qui ſolus eſt juſtificativus.

2. Quæritur primò, an detur obligatio ſeu præceptum de ipſo. Ad quod reſpondent omnes Theologi affirmativè. Et probatur primò ex ſcriptura Deuteronomii 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, &c. De quo præcepto Chriſtus Matth. 22. dixit. *Hoc eſt maximum, & primum mandatum* Quibus verbis oſtendit ipſum eſſe ſpeciale, & diſtinctum ab aliis præceptum.

3. Probatur ſecundò ratione. Quia Deus eſt primum, ſummum, & infinitum bonum, à quo, & in ordine ad quem cætera bonitatem habent ad ejus perfectione infinitè diſtantem. Ergo debet ſuper omnia diligi.

4. Quæritur ſecundò, an teneamur diligere

ligere Deum ſuper omnia intenſivè. affirmant Scotus in 3. d. 28. q. 1. Durandus diſt. 29. & alii. Communis tamen ſententia eſt, etſi ſit maximè conveniens diligere Deum ſuper omnia intenſivè, non tamen ad id ex præcepto nos teneri. Prima pars probatur, quia infinitum bonum decet omni modo magis quàm alia omnia, perfectiúſque diligi. Secunda pars probatur primò, quia non eſt in poteſtate noſtra diligere intenſiùs id quod non cadit ſub ſenſus, quàm ea quæ ſunt cognita cognitione accepta per ſenſus, nec univerſim id quod extra nos eſt, quàm nos ipſos, à quibus ſecundùm naturam eſt amandi initium, & origo. Nam ut Divus Thomas 2. 2. q. 25. à 4. in c. refert ex Ariſtotele 9. Eth. c. 8. *Amicabilia quæ ſunt ad alterum, veniunt ex his quæ ſunt ad ſeipſum.* Hinc amor noſter erga Deum plus habet de libertate: erga nos autem plus de neceſſitate naturali: unde intenſionem hujus majorem ſine inſigni gratia impedire non poſſumus.

5. Probatur ſecundò, quia quando quis amat proximum, vel ſeipſum propter Deum, tunc eodem amoris actu amat Deum, & aliquid aliud à Deo, & iſte actus eſt veræ charitatis ſecundùm omnes & meritorius: nec tamen diligitur Deus intenſiùs quam illud aliud, ſiquidem eſt unus tantùm actus.

6. Probatur tertiò, quia cùm actuum noſtrorum intenſio ſit nobis ignota, diligendo Deum dubitare poſſemus num peccaremus, quia neſciremus an eum intenſiùs quàm alia amaremus.

7. Jam ex hoc quòd non teneamur Deum magis diligere intenſivè, quàm cætera, ſequitur nos teneri ad eum magis appretiativè diligendum, quia cùm ex antedictis ſit præceptum de eo ſuper omnia diligendo, non apparet quis ſit alius modus quo in amore noſtro Deum omnibus aliis præferre ſit ſufficiens & neceſſarium. Dicimur autem Deum ſuper omnia appretiativè diligere cùm eum tanti facimus, ut parati ſimus omnia potiùs quàm ipſum relinquere; vel cùm ſine tali comparatione, eum ut ſummum bonum, infinitè in ſe perfectum, amamus efficaciter, ita-ut ſimus parati facere quidquid neceſſarium eſt ad placendum ei.

8. Dices, ſufficit Deum amare magis objectivè, ideſt velle ei majora bona. Reſpondeo id quidem nos debere, & ſic teneri Deum ſuper omnia diligere, quia nulli alteri quàm Deo id velle poſſumus ut ſit bonum infinitum quoad eſſentiam in omni genere entis ſed id non ſufficere, quia cùm hoc ſtat quòd quis Deo diſplicere velit ut aliquo bono creato fruatur: quo in caſu bonum illud, vel ſeipſum Deo ante-

ponit : ac proinde maximam Dei injuriam facit.

9. Quæritur tertiò , quandonam homo teneatur diligendi Dei præceptum implere. Ad hoc ſtatuendum Nota primò , cùm duplex ſit præceptum illud , affirmativum ſcilicet , & negativum , quæſtionem eſſe de ſolo affirmativo , eò quòd extra controverſiam ſit negativum obligare ſemper & pro ſemper , ut loquuntur , ad nihil ſcilicet agendum quod ſit contra Deum.

10. Nota ſecundò, duplicem diſtinguendam eſſe exercendi amoris Dei obligationem : unam quæ petitur ex objecto præcepti , quámque ipſum per ſe præceptum ex ſua propria ratione conſtituit : alteram, quæ ex alio præcepto , ejúſque objecto provenit. In primo caſu charitas eſt per ſe debita : in ſecundo, per accidens , putà cùm quis in ſtatu peccati mortalis exiſtens , tenetur ſolemniter aliquod ſacramentum adminiſtrare, neque habet copiam confeſſarii. Tenetur enim tunc actum contritionis elicere , quo illud deleatur. Quæritur ergo quandonam per ſe obliget præceptum charitatis , ita-ut ſepoſita omni alia obligatione, charitas ſit per ſe debita , & motivum ejus proprium , ſit cauſa talis obligationis.

11. Reſpondet ſanctus Thomas 1. 2. q. 89. à 6. quemlibet hominem ſtatim ad-

que ad uſum rationis pervenit, teneri ſub peccato mortali ſe ad Deum convertere per actum dilectionis, & omnia ſua in eum tanquam in ultimum finem derigere. Hæc ſententia tamen extra ſcholam ſancti Thomæ non eſt communis, & refellitur, tum quia non eſt ſufficiens fundamentum aſſerendi tam gravem pro tali præciſè inſtanti obligationem; tum quia non eſt divinæ providentiæ, quæ ſuaviter omnia diſponit, obligationis initium in eo quod per ſe difficillimum eſt, conſtituere. Rectè ergo dici pôteſt tunc hominem teneri ad Deum toto corde, ſeu ſuper omnia appretiative, diligendum, cùm acquiſito rationis uſu perfecto, advertit periculum eſſe ne, niſi tunc id faciat, in longum tempus omittat. Nam omnino gravis inordinatio eſſet velle multos annos, vel totam vitam, uſque ad articulum mortis tranſigere, abſque ullo debitæ in Deum benevolentiæ ſigno, in quo eſt quidam Dei ſic neglecti contemptus. Quare per ſe tenetur homo, etiam aliquoties in vita, dilectionem Dei iterare: ídque nolle eſt per ſe malum, quia Deo injurioſum. Eſt autem valde difficile determinare quanta ſit neceſſaria dilatio ad gravitatem peccati contra hoc præceptum. Ledeſma dilationem unius anni, Palao trium judicat eſſe gravem. Advertit autem hic auctor vix ullum fidelem niſi moribus

valde depravatus ſit, hujus violati præcepti reum exiſtere, quia quiſque ut plurimùm conatur ad abſolutionem in ſacramento recipiendam, ſe per actum contritionis diſponere: et recurrunt ſæpe in mentem divina beneficia: unde facile eſt ut animus noſter ad amorem largitoris excitetur.

SECTIO SEPTIMA.

De augmento charitatis.

1. SUppono primò charitatem habitualem in hac vita augeri poſſe, quod probatur primò ex ſcriptura. Paul. Philipp. *ut charitas veſtra magis ac magis abundet.* Et Coloſſ. 2. *Hoc oro ut charitas veſtra magis ac magis augeatur.* Secundò ex Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 10. & can. 24. & 32. ubi docetur juſtitiam acceptam augeri coram Deo per bona, opera, & hominem per gratiam ſeu charitatem inhærentem juſtificatum, poſſe proficere in hac ſanctitate donec vivit, & per bona opera illius augmentum mereri. Tertiò ratione, quia de ratione qualitatum & habituum eſt ut ſuſcipiant magis & minus, & per actus quomodocunque augeantur. Ergo id quod generice omni convenit qualitati & habitui, charitati habituali non repugnat, ipſáque de ſe eſt illius capax. Adde quòd, cùm charitas ſit virtus quâ diligimus Deum,

poteſt ſemper, ut debet, eſſe major Dei amor, abſque eo quòd in ejus augmento ſint limites. Ergo pari modo augeri poterit principium ejus à quo connaturaliter producitur.

2. Suppono ſecundò charitati habituali maximè convenire id quod proprium eſt habituum ſupernaturalium, ut nimirum per noſtros actus non effectivè, ſed meritoriè augeatur. Ratio cur non augeatur effectivè per noſtros actus, eſt quia quod non habet vim effectivam alicujus qualitatis, non habet vim intendendi eam. Siquidem intenſio qualitatis eſt quædam ejus productio, cùm quod additur, ſit ejuſdem rationis cum eo cui additur. Atqui actus charitatis non habent vim producendi effectivè habitum charitatis. Ergo nec intendendi eum. Minor probatur, quia ex ſacra Scriptura, charitas habitualis ad Deum ſolum, ut ad cauſam efficientem refertur ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per ſpiritum ſanctum qui datus eſt nobis.* Idem definivit Concilium Milevitanum can. 4. ſub Innocentio I. Et Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 6. & can. 3. Et ratio eſt, quia omnia in entitate ſupernaturalia à Deo ſolo producuntur præter actus noſtros, qui ut vitales, poſſunt & debent eſſe quoque à nobis. Et abſolutè omnes effectus ſupernaturales, quatenus ſupernaturales, à Deo

ſolo producuntur, à quo uno eſt ſupernaturalitas, ut oſtenſum eſt in quæſtione de ente ſupernaturali in genere. Quod ſi actus charitatis habitum producerent, illum ut ſupernaturalem producerent, quia producerent, ut aptum cauſare alios actus ſibi ipſis ſimiles. Quia igitur implicat ut producant rem ſupernaturalem ut ſic, non poſſunt illum producere phyſicè. Adde quòd actus univerſaliter loquendo, ſi quid producunt, nihil producunt niſi ſpecies tum ſui tum objectorum à ſe repreſentatorum, à quibus ſpeciebus habitus naturales non diſtinguntur ex veriore philoſophia. Atqui charitas habitualis eſt habitus alterius rationis, etiam à ſpeciebus ſupernaturalibus, cùm habeat in nobis locum potentiæ ad operandum ſupernaturaliter, ſítque aliqua una qualitas ad omnia quæ ſub aliquo altiſſimo objecto formali continentur, eíque ſubſunt, ſe extendens. Ergo talis habitus per noſtros actus non producitur effectivè. Unde reſtat ut per tales actus meritoriè, aut primò producatur, quod in peccatore contrito contingit per meritum de congruo; aut jam inexiſtens in anima, intenſivè augeatur, quod fit in juſto per meritum de condigno. His poſitis.

3. Certum eſt apud omnes auctores charitatem habitualem augeri per actus amoris intenſiores ipſo habitu præexiſten-

te. Sed difficultas eſt primò an per minus intenſos augeatur : Secundò an ſtatim ac producti ſunt actus minus intenſi, augmentum illud conferatur.

4, Negant augeri Durandus & Alenſis, fuitque olim opinio Divi Thomæ in diſt. 17. q. 2. a. 3. & in 2. diſt. 27. a. 5. ad 2. quam ſententiam mutavit in ſumma hîc q. 24. a. 6. & 1. 2. q. 114. a. 8. ut probant nobiliores Thomiſtæ.

5. Negant augmentum remiſſioribus actibus coreſpondens ſtatim conferri Scotus, Cajetanus, Bannes, voluntque tunc dari cùm actus habitu præexiſtente intenſior elicitur. Atque id videtur ſentire D. Thomas in locis ubi priorem ſententiam retractavit : Nam ibi adhuc ſatis apertè ſignificat augmentum non dari ſtatim, unde reſtare videtur conferri poſt intenſiorem actum. Quod ſi quis in hac vita intenſiorem actum numquam eliciat, dicunt aliqui illud conferri in altera vita, ut Scotus. Alii numquam, ut Conradus & Bannes, quorum opinionem multi poſt Concilium Tridentinum parum tutam putant.

6. Contraria Sentenita eſt communis, & certa habetur à Theologis qui eam docent, cum quibus.

7 Dico primò habitus charitatis intenditur per actus ipſo remiſſiores, ſive illi ſint charitatis, ſive etiam cujuſcunque virtutis.

Probatur,

Probatur, quia quoties augetur gratia habitualis, ſimul etiam augetur habitus charitatis. Atqui per omnia bona opera augetur gratia habitualis. Ergo. Major probatur quia gratia & charitas habitualis vel ſunt eadem realiter forma, ut multi volunt, vel ſe habent ut natura & proprietas quæ ipſi naturæ proportionatur. Unde in Baptiſmo ipſa, ſicut & fidei ac ſpei habitus, cum gratia habituali infunditur.

S. Confirmatur primò ex Auguſtino qui libro de natura & gratia, capite ultimo, ait. *Inchoata charitas, inchoata juſtitia eſt; provecta charitas, provecta juſtitia eſt; perfecta charitas, perfecta juſtitia eſt.* Secundò, quia alioquin eſſet aliquis in cælo beatiſſimus ob gratiam auctam multis bonis operibus, in quo tamen non eſſet æquè intenſus habitus charitatis, quia bona illa opera fuiſſent actus habitu charitatis remiſſiores: Unde videns Deum intenſiſſimè & clariſſimè, vel minùs diligeret quàm videret, vel in eo dilectionis actus intenſiſſimus quoad multos gradus, quibus habitum charitatis ſuperaret, non connaturaliter produceretur, quia ſine principio in ipſa voluntate proportionato produceretur. Quare neceſſe eſt ex æquo ſimul creſcere cum gratia ſanctificante charitatem habitualem.

9. Minor probatur primò ex ſcriptura quæ omnibus bonis operibus in ſtatu gratiæ factis, vitam æternam promittit, ut ſi quis potum aquæ frigidæ det in nomine Chriſti vel diſcipuli, Matthæi 10.

10. Probatur ſecundò ex Concilio Tridentino Seſſ. 6. Can. 32. qui eſt ejuſmodi, *ſi quis dixerit hominis juſtificati bona opera, ita eſſe dona Dei, ut non ſint etiam bona ipſius juſtificati merita, aut ipſum juſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Jeſu Chriſti meritum, cujus vivum membrum eſt fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen deceſſerit in gratia, conſecutionem, & augmentum gloriæ, anathema ſit.*

11. Probatur tertiò ex Patribus, qui omnibus operibus bonis, ſine ulla exceptione actuum minùs intenſorum, promittunt vitam æternam, ut videre eſt apud Suarem hîc eorum teſtimonia referentem.

12. Probatur quartò rationibus, quarum prima eſt à priori, quia omnis actus liber & honeſtus à puro viatore in ſtatu gratiæ factus, eſt meritorius vitæ æternæ, quia ut honeſtus quidem & bonus, eſt factus ex auxilio in entitate ſupernaturali, ac proinde eſt ipſe ſimiliter ſupernaturalis: ut factus autem in gratia, eſt per eam dignificatus, ac proinde nihil ipſi deeſt ad

condignitatem meriti reſpectu vitæ æternæ. Quod ſi eſt meritorius vitæ æternæ, priùs naturâ eſt meritorius gratiæ. Talis autem actus poteſt eſſe remiſſior habitu præexiſtente. Ergo.

Secùnda eſt, quia qui admiſit peccata mortalia graviſſima, auget demeritum per minora: cur nòn ergo gratiam & jus ad gloriam augebit qui cùm actus charitatis intenſiſſimos antè produxerit, poſtea producit remiſſiores. Tertia eſt, quia alioqui ſi duo homines ponantur in gratia æquales, & unus ex illis moriatur, alter verò per centum annos ulteriùs vivat, exercendo innumeros actus, omnes remiſſiores habitu quem habuit, cùm alius eſt mortuus, nihil ſupra illum meritus fuerit, nec erit in cælo beatior. Item ſequeretur actum charitatis per multas horas continuatum ſine intenſionis augmento, non plus mereri quàm actum ejuſdem intenſionis inſtantaneum. Quæ & alia ejuſmodi cùm ſint abſurda, dicendum eſt omnibus bonis operibus augeri gratiam habitualem, ac proinde & habitum charitatis.

13. Reſpondent primò aliqui ex adverſariis ſatis eſſe ſi actus remiſſiores mereantur pro alia vita præmium accidentale. Sed contra eſt, quia ſcriptura, Concilia & Patres dicunt illis correſpondere

vitam æternam, quo nomine non intelligitur gloria accidentalis ut ſeorſim ſumpta ab eſſentiali, ſed ipſa ſubſtantia totius beatitudinis cum omnibus accidentibus ejus. Præterea ex Concilio Tridentino jam citato, omnia bona merentur augmentum gratiæ, ibíque eſt ſermo de ſanctificante.

14. Reſpondent ſecundò alii actus charitatis remiſſiores, & alia bona opera virtutum inferiorum mereri in juſto gratiam & gloriam, non tamen diverſam ab ea quæ jam debita eſt, ſed ut novo titulo poſſidendam. Sed contra eſt, quia hoc eſt expreſsè contra Concilium, quod dicit terminum meriti eſſe augmentum gratiæ & gloriæ non verò novos titulos. Contra eſt ſecundò quia ſic uno gratiæ & gloriæ gradu Deus ſufficienter omnia cujuſque ſancti opera, etſi innumerabilia compenſaret. Ratio à priori implicantiæ quæ in hoc reperitur, eſt quia ut aliquid ſit merces, vel oportet illud antecedenter ad opus non fuiſſe debitum, vel ſi aliquid aliunde debitum ſit merces operis alicujus, oportet neceſſariò non attendi debitum illud aliud, quod proinde non debet eſſe debitum ſtricti juris, nec promanans ex opere cui merces debeatur. Hinc ut Chriſto daretur beatitudo, & gloria corporis ex merito, oportuit non

attendi meritum proveniens ex dignitate perſonæ ejus. Nam ſi Deus illud attendiſſet, ex eóque illi talem gloriam dediſſet, non poſſet dici opera Chriſti per illam compenſaſſe. Quòd ſi Deus dat uni actioni Chriſti idem præmium quod alteri, oportet non ſingulis præmium ſeorſim dari, ſed omnibus ſimul. Quare ex hypotheſi quod velit ſingula per ſe opera hominis juſti compenſare, ut certum eſt fieri, & ſcriptura teſtatur, non poteſt quod eſt merces unius, eſſe merces alterius. Alioqui non res ipſa eſſet merces, ſed tituli qui non eſſent æque conſiderabiles ac augmenta rei, in qua jus obtentum eſt per opera. Unde nec illi tituli eſſent ſufficiens & digna merces, & iniquè ageret inter homines qui ſic debita ſolverit.

15. Reſpondent alii tertiò, per ſingulos actus remiſſos augeri gratiam in ratione gratiæ, & amicitiæ, & prout jus dicit ad gloriam; ſed non augeri in ratione habitûs, & ſecundùm ſuam phyſicè ſumptam entitatem. Sed contra eſt quia gratia non reddit gratos, ſicut nec ſanctos, ſeu juſtos niſi per ſuam entitatem. Quod ſi acceptatio hominis in filium adoptivum, jus ad gloriam ſunt favor, & beneficium à gratiæ entitate diſtinctum, iſta ſunt ſemper gratiæ proportionata. Ita-

que hæc omnia non creſcunt niſi creſcente ipsâ entitativè gratiæ formâ, alioquin augmentum juſtitiæ, majórque dignitas amicitiæ divinæ, itémque major acceptatio in dignitatem filii adoptivi, vel amplius jus ad gloriam non conſiſterent niſi in permanentia morali, & juſta æſtimabilitate operum, ſicut in pari permanentia & prudenti æſtimabilitate conſiſtunt inter homines merita eorum qui propter res præclarè geſtas, digni ſunt honoribus, ac præmiis. Hoc autem non eſt admittendum. Ergo.

16. Dico ſecundò, augmentum charitatis & gratiæ remiſſioribus actibus correſpondens, ſtatim poſt ipſos exercitos datur. Probatur primò ex eo quòd Concilium Tridentinum, loco ſuprà relato, loquens univerſaliter de merito, & effectu bonorum operum quæ fiunt ab homine juſto, cùm pro augmento gloriæ apponat hanc conditionem, ſi in gratia deceſſerit, pro ipſo augmento gratiæ, à quo inſeparabile eſt augmentum charitatis, nullam conditionem apponit. Quod argumento eſt effectum illum ipſa ſtatim opera poſteriùs naturâ ſequi. Quòd ſi liceret fingere conditiones, pari jure quis diceret gratiam per Sacramenta non conferri dum ipſa Sacramenta recipiuntur ſed aliquo alio tempore, putà in fine vitæ.

17. Probatur ſecundò, quia præmium quod quis de condigno meritus eſt, debet ipſi ſtatim conferri, ſi nullum ſit impedimentum ex parte ſubjecti, vel ſtatûs, atqui illud augmentum charitatis eſt præmium quod quis de condigno meritus eſt bene agens in ſtatu gratiæ, nec ullum eſt impedimentum ab eo recipiendo retardans, aut etiam diſpoſitionis defectus. Nam quod ſufficit ad meritum præmii, ſatis diſponit ad illud recipiendùm. Ergo debet ipſi ſtatim conferri.

18. Probatur tertiò quia nullum aliud poteſt afferri tempus quo rationabiliùs conferatur. Nam vel expectabitur donec actus intenſior fiat, vel inſtans ultimum vitæ, vel inſtans poſt mortem, quo fiet actus intenſior. Non primum, primò quia fortè nunquam fiet actus intenſior, & ſic meritum, quod ſecundùm Concilium eſt verè meritum, careret præmio; ſecundò, quia cùm fiet actus intenſior, erit quidem, diſpoſitio proportionis phyſicæ ad intenſionem habitûs, correſpondentem tali actui, ſed non ad totam intenſionem, & ipſi & prioribus correſpondentem remiſſioribus. Itaque ſemper daretur illud totum augmentum ſine diſpoſitione phyſica æquali; & gradus augmenti correſpondentes prioribus actibus remiſſioribus ſine diſpoſitione darentur.

Secundum item dici non poteſt, quia tunc etiam nulla eſſet phyſica diſpoſitio æqualis. Nec tertium, primò, quia non eſt ille ſtatus viæ: itaque non eſt tempus creſcendi in gratia, ſed accipiendi gloriam acquiſitæ gratiæ correſpondentem. Secundò, quia actus intenſior qui tunc exerceretur, vel eſſet ſequens viſionem beatificam, vel præcedens illam: primum dici non poteſt, quia non confertur gratia poſt viſionem, ſed viſio eam totam ſupponit: ſed nec ſecundum, quia ſuppono eum qui moritur, nihil habere unde viſio retardetur, nempe nullum debitum pænæ in purgatorio exolvendæ, eò quòd vel ſatisfecerit adæquatè pro ſuis omnibus peccatis, vel debitæ illis pænæ relaxationem obtinuerit per indulgentiam plenariam. Quis ergo pro illa anima novus ſtatus ponetur qui nec beatitudinis ſit nec purgatorii? Satis patet quidquid hîc dicatur fruſtra confingi, & arbitrariè dici. Quare nullum rationabilius reperiri poteſt conferendi illius augmenti tempus, quàm illud ipſum quo opus primum exercitum eſt.

19. Probatur quartò, quia ſi poſt actus remiſſiores non datur ſtatim augmentum charitatis & gratiæ, nec dabitur poſt æquè intenſos, etſi diutiſſimè continuatos. Conſequens rationi repu-

gnat. Ergo & antecedens. Sequela probatur, quia actus æquè intenſus non excedit intenſionem habitûs. Ergo neque ille habebit id quod ponitur neceſſarium ad augmentum, nempe exceſſum gradualis intenſionis in actu ſupra habitum. Minor probatur, quia nihil rationabiliter exigi poteſt ab eo qui habet habitum, niſi ut operetur ſecundùm totam potentiam ejus. Quare cùm id aget, durum eſt aſſerere eum nihil mereri gratiæ, & nullum ejus augmentum accipere.

20. Objicies primò, Habitus ſupernaturales eo modo cum proportione intenduntur ac naturales. Atqui iſti non intenduntur niſi per actus intenſiores: quia agens debet operari cum proportione majoris inæqualitatis. Ergo neque illi.

Reſpondeo primò negando minorem in ſententia quæ non diſtinguit habitus acquiſitos à ſpeciebus, quia per actus novos ſimiles, plures acquirentur ſpecies, ſaltem ipſorum actuum circa talia objecta exercitorum: Unde major erit facilitas ad taliter operandum: quod eſt habitum eſſe factum intenſiorem.

22. Reſpondeo ſecundò negando majorem. Ratio diſparitatis eſt, quia habitus naturales producuntur, & augentur phyſicè per actus. Poſito ergo quod habitus ſit aliqua qualitas ſimplex, non po-

poterit intendi niſi à cauſa quæ ſit in proportione majoris inæqualitatis, ac proinde non poterit produci ab actu niſi intenſiori. At verò habitus ſupernaturales producuntur tantùm moraliter; & meritoriè per actus. Et ratio meriti reſpectu novi gradûs eſt in actu remiſſo, quia ille meretur ut novus gradus ad præſuppoſitos adjiciatur, præſcindendo ab eorum præexiſtente multitudine, ſive intenſione.

23. Objicies ſecundò, cùm Deus primam gratiam in ſacramento infundit adulto ſe diſponenti per ſuos actus ad ejus ſuſceptionem, non infundit illam ſupra menſuram intenſionis quæ eſt in diſpoſitione. Ergo eodem modo ſe gerit in augmento ejuſdem gratiæ, ut numquam detur ſupra intenſionem diſpoſitionis, & meriti præcedentis.

24. Reſpondeò primò, in ſuſceptione Sacramenti eſſe aliquam gratiam quæ eſt merè gratuita ex opere ipſo operato.

25. Reſpondeo ſecundò, quoad eam quæ infunditur proportionatè ad diſpoſitionem ſuſcipientis, illam junctam ei quæ datur merè gratuitò componere effectum formalem qui eſt ſupra illam diſpoſitionem: & licet nihil detur niſi cum proportione ad præcedentem diſpoſitionem, per accidens eſſe in primæ gratiæ productione, quòd id contingat ex defectu

gratiæ præexiſtentis. Nam ſi Sacramentum ſuſcipiatur ab aliquo qui jam habeat gratiam valde intenſam, gratia quæ conferetur juncta præexiſtenti conſtituet gradum intenſionis qui erit ſuprà diſpoſitionem cum qua recipitur Sacramentum. Quare idem continget cùm quis per actus remiſſos meretur novum augmentum gratiæ & charitatis.

26. Quæritur an habitus charitatis per unum actum tot gradibus augeatur, quot ipſe ante actum illum continet.

Reſpondeo negativè, quia ſi quis viator liberè produceret actum in quo tot eſſent gradus intenſionis ſimul & appretiationis quot ſunt in actu qui producitur à beato, habente habitum æquè intenſum, non meretur ad ſummum niſi tot gradus gratiæ & charitatis, quot fuiſſent in habitu charitatis à quo ille actus proceſſiſſet: quia nulla cauſa plus producit quàm in ſe continet. Atqui nullus fit actus à viatore qui tot habeat gradus intenſionis atque appretiationis, quot ſunt in actu beati habentis talem habitum, quia idem ſemper habitus voluntatis nobiliùs agit objecto clarè, quàm obſcurè propoſito. Ergò nullus actus viatoris tot meretur gradus augmenti, quot in ſe quomodocùnque continet. Quod ſi hoc verum eſt de actibus charitatis, multò verius eſt de

actibus aliarum virtutum, qui licet habeant tot gradus intenſionis quot habebunt ipſi actus charitatis, non tamen habent tantùm meriti, ſicut libra argenti aut ſtanni, licet æqualis ponderis cum libra auri, non tantùm habet valoris.

SECTIO OCTAVA.

An Charitas poſſit imminui; & Quomodò corrumpatur.

1. Altiſſiodorenſis 3. p. tract. 3. cap. 5. exiſtimavit per peccata venialia minui charitatem quoad intenſionem, idque probabile cenſuit Victoria relectione de augmento charitatis parte 2.

2. Contrarium ſentiunt cum Divo Thoma hîc q. 24. a 1. Theologi communiter tum ibidem, tum in primum diſt. 17. Et primam illam opinionem fere ut temerariam rejiciunt Bannes, Valentia & alii.

3. Dico primò, habitum charitatis peccata venialia non minuunt quoad intenſionem & perfectionem intrinſecam ſed quoad modum agendi, nempe quoad extenſiorem actûs fervorem atque conſtantiam. Prima pars probatur, quia ſi minuunt intenſionem habitûs, vel id faciunt phyſicè, vel moraliter. Non primum, quia nec per ſe ei opponuntur op-

poſitione phyſica, cùm actus non opponantur per ſe habitibus: nec ratione habituum quos producunt, quia habitus naturales vitiorum ſtant ſimul cum habitibus infuſis, ut patet in eo qui dum primò gratiam habitualem recipit, non amittit inclinationes ex peccandi conſuetudine contractas. Non ſecundum, primò quia graviùs punirentur illa peccata, ſi pœna eſſet amiſſio gradûs charitatis, ac proinde & gratiæ habitualis, quam ſequeretur amiſſio æterna unius gradûs gloriæ; id enim eſſet multò gravius, & malum alterius ordinis, quàm omnes pœnæ purgatorii, quas nemo ex iis qui eas ferunt, vellet evitare vel minimo deperdito gratiæ gradu. Secundò, quia ſequeretur poſſe aliquem per peccata venialia multiplicata totam amittere gratiam, & ſic privari beatitudine etſi nullum admiſiſſet mortale. Sequela probatur, quia quæ qualitatem minuunt, multiplicata totam deſtruunt.

4. Reſpondet Altiſſiodorenſis per peccata venialia non tolli ſemper æqualem partem gratiæ, quamvis æqualia ſint, ſed ſemper minorem & minorem, prout quiſque peccans venialiter minorem habebat gratiam antecedenter ad peccatum: quia tanta, inquit, pœna eſt, ſi ab habente duos gradus charitatis auferatur unus

quanta ſi ab habente decem, auferantur, quinque : ſicut pauper tam læditur unius aurei ablatione , quàm dives ablatione quinquaginta aureorum.

5. Sed contra eſt quia in infligendis pœnis non tam reſpicitur illud nocumentum patientis quod per accidens ſe habet ad bonum ablatum, aut inflictum malum, quàm, proportio ipſius pœnæ, ideſt boni ablati aut mali inflicti ad culpam. Idque verius eſt in pœna privativa : unde Deus peccatum veniale poteſt punire, & punit de facto plurima venialia ſubſtractione gratiæ, ex qua occaſionaliter ſequitur peccatum mortale & damnatio hominis. Itaque ſi peccata venialia puniret deſtructione gratiæ habitualis, magis ſpectaret quanta per ſe jactura debeat correſpondere cuique peccato veniali quàm an is à quo auferretur, ſit habiturus aliquid reliqui. Et ſaltem iſtud non deberet eſſe per ſe regula decrementi & privationis, ita ut quantumcunque multiplicatis peccatis ſemper ei aliquid relinquatur.

6. Confirmatur quia alioqui ſi unus habeat unum gradum & alter duos graduum milliones, & par peccatum veniale admittant, ille non deberet perdere niſi medium gradum, & iſte unum graduum millionem. Et inter homines ſi unus habens unicum tantum aſſem eandem cul-

pam committeret, quàm, alius habens duos nummorum milliones, & culpa illa eſſet punienda mulctâ pecuniariâ ſervata eadem proportione, prior ille non deberet perdere totum aſſem ſed dimidium tantùm, alter verò deberet ſolvere unum millionem: quod eſt abſurdum.

7. Secunda pars probatur, quia primò qui peccat venialiter, etſi poſſit diligere Deum ſuper omnia quæ adverſantur ipſi charitati, quæ quidem eſt eſſentialis ratio diligendi Deum ſuper omnia, ut rectè declarat Vaſques in 1. 2. tom. 2. diſp. 194. numero 19. non tamen in ſenſu compoſito ſui peccati, poteſt diligere ſimpliciter & poſitivè ſuper omnia quæ non ſunt Deus, cùm in actu ſecundo præferat aliquid, nempe objectum, ſeu motivum peccati venialis, alicui legi divinæ prohibenti illud. Itaque charitati ejus deeſt quoad actum aliquid appretiationis, & extenſionis, cùm Dei beneplacitum non perfectiſſimè præferat omnibus aliis bonis, & aliquod bonum, quod eſt in poteſtate hominis, nolit Deo, videlicet obſequium quod ei exhiberetur, fugiendo illud peccatum. Dixi, quoad actum, quia ſemper ille charitatis habitus, qui in peccante venialiter non deſinit eſſe ſecundùm ſe in ratione principii, ſufficit & ad Deum omnibus quæ non

ſunt Deus, poſitivè præferendum, & ad volenda illi omnia bona, tum quæ ipſe poſſidet Deus, tum quæ ſunt in poteſtate hominis, ſiquidem omnis charitatis habitus id præſtat in cælo.

Jam quo ad intenſionem gradualem, clarum eſt eum qui inordinatè afficitur erga aliquid creatum, non diligere Deum totâ quâ poteſt vehementiâ, & fervore affectûs, ſequidem virtus diviſa in plura minorem vim habet ad ſingula. Adde quòd peccata venialia generant pravos habitus, & hominem privant multis ſpecialibus Dei auxiliis ſicque contingit hominem aſſueſieri legis divinæ transgreſſioni atque contemptui, ut docet Divus Thomas 1. 2. q. 88. a. 2. & 3. unde eſt periculum lapsûs in gravia peccata, & æterni interitûs.

8. Dico ſecundò. charitas habitualis per quodvis peccatum mortale amittitur totaliter. Concluſio eſt primò contra aſſerentes charitatis habitum à juſtis non poſſe amitti quam doctrinam tenuerunt Jovinianus apud Hieronymum in eundem, Pelagius apud Auguſtinum, de hæreſibus cap. 88. Vicleffus & Calvinus quos referunt & refellunt Bellarminus l. 1. de juſtificatione à cap. 14. & Valentia hîc q. 2. puncto 3. ſecundò eſt contra aſſerentes charitatem & gratiam Dei ſolo infide

delitatis peccato deperdi, quod ſubinde docuit Lutherus ut refert Tannerus tomo 2. diſp. 4. 9. 5. dub. 1. & multi alii ſectarii docuerunt. Eſt autem ſancti Thomæ q. 24. a. 12. & omninm Catholicorum Doctorum.

9. Probatur primò ex ſcriptura, Ezechielis 8. *Si autem averterit ſe juſtus à juſtitia ſua, & fecerit iniquitatem ſecundùm omnes abominationes quas operari ſolet impius, nunquid vivet. Omnes juſtitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur. In prævaricatione quâ prævaricatus eſt, & in peccato ſuo quod peccavit, in ipſis morietur.* Idem aliis locis innumeris aſſeritur, & conſtat ſpecialiter ex canonica Epiſtola ſancti Jacobi cap. 2. ubi loquens de peccatis mortalibus, ait. *Qui peccat in uno, factus eſt omnium reus,* quatenus videlicet æquè perdit gratiam Dei & charitatem, ac per innumera.

10. Probatur ſecundò ex Concilio Tridentino qui hanc totalem amiſſionem expreſſè docet ſeſſ. 6. cap. 15. & can. 27. Probatur tertiò ratione duplici. Primâ eſt quia amicitia tollitur per quamvis gravem offenſionem. Cùm itaque omne peccatum mortale ſit gravis Dei offenſio, per ipſum amicitia Divina tollitur, ac proinde habitualis gratia deſinit eſſe in homine, & conſequenter habitus charitatis qui

nunquam eſt ſine gratia. Secunda eſt, quia habitus infuſi perduntur quolibet actu per ſe illis contrario. Atqui omne peccatum mortale eſt contrarium per ſe charitati divinæ, & incompoſſibile cum ejus actu: quia per quodvis peccatum homo agit contra voluntatem Dei aliquid graviter prohibentis, cum quo non ſtat ipſum propter ſe ſuper omnia ſaltem quæ ab ipſo ſeparant, diligi.

11. Dico tertiò, habitus charitatis non expellitur phyſicè per peccatum mortale, ſed tantùm moraliter & demeritoriè. Prima pars probatur primò, quia ſi peccati mortalis actus expelleret phyſicè habitum charitatis, vel per ſe id faceret, vel per habitum extra quem nihil producit. Non primum, quia actus per ſe non ſunt contrarii habitibus. Non ſecundum, quia cùm habitus vitioſi ſtent cum gratia, ut dictum eſt ſupra, ſtant etiam cum habitu charitatis gratiam ſemper comitante. Probatur ſecundò quia quæ ſe expellunt phyſicè, debent eſſe duæ ſpecies ſub eodem genere proximo aut non valde remoto, ut calor & frigus ſub prima qualitate, albedo & nigredo ſub colore. At peccatum mortale, quod realiter eſt actus naturalis, formaliter autem relatio contrarietatis contra legem, non ita ſe habet cum charitate habituali? quæ eſt princi-

pium ſupernaturale activum à Deo infuſum. Ergo.

12. Secunda pars conſtat ex refutatione prioris. Nam cùm certum ſit expelli habitum charitatis per peccatum mortale, & non expellatur phyſicè, reſtat ut moraliter & demeritoriè expellatur: quod ſolum evincunt rationes quibus ipſa expulſio probati eſt.

SECTIO NONO.

An Charitas in via poſſit eſſe æquè perfecta atque intenſa, ſicut in patria.

1. NOta quæſtionem eſſe de actu charitatis cùm certum ſit charitatem habitualem in patria eſſe eandem quæ fuit in ultimo inſtanti viæ. Nam illa omnino manet, multo potiori jure quàm ſpes, cùm evidens ſit Deum in patria propter ſe ſupernaturaliter diligendum eſſe: quòd præſtat charitas viæ ſine ulla imperfectione quæ ſe teneat ex parte ipſius habitûs charitatis, nam quæcunque eſt imperfectio, illa provenit ex eo quod obſcurè proponatur objectum ipſius, & alia ſimul cum eo in tali propoſitionis obſcuritate, etſi non prudenter, at abſolutè comparabilia ſint, nempe creata bona, quæ etiam in tali ſtatu præferri contingit. Quia igitur apta eſt de ſe habitualis charitas circa objectum ſuum per-

fectè propoſitum, nobiliſſimè operati & multò præſtantiùs quàm ſpes, cùm in illud per ſe ſumptum ſecundùm ſuas omnes perfectiones feratur, ideo debet in patria remanere, nec illic quicquam ei addetur intenſionis, quia habitus charitatis non augetur niſi auctâ gratiâ habituali, quæ extra viam nullum accipit incrementum. Hinc certum eſſe debet eandem eſſe habitualem charitatem in patria, quæ fuerit in via, facta igitur comparatione actûs quem elicit charitas in via, cum eo quem elicit in patria.

2. Dico, charitas patriæ eſt perfectior objectivè, appretiativè, & intenſivè charitate viæ, ita ut quoad illa omnia nullus ſit amor in patria, qui non præſtet cuivis amori viæ. Probatur primò generaliter ex ſancto Thoma qui 1. parte q. 117. a. 2. ad 3. & 1. 2. q. 67. a. 6. ad 3. & 3. parte q. 34. a. 4. docet charitatem poſtremi beati eſſe perfectiorem quavis viæ charitate. Jam autem ille exceſſus perfectionis non meliùs quàm in his tribus conſtitui poteſt. Ergo. Probatur ſecundò item generaliter ratione petita ex evidenti, & intuitiva propoſitione infiniti boni. Nam infinitum bonum per ſe intuitivè cognitum, debet omni modo meliùs amari, etiam ſine habitu, cum ſolo Dei concurſu tali propoſitioni debito, quàm quovis

alio modo per quodvis aliùd principium, ſive actuale ſive habituale. Quod confirmatur quia tale bonum ſic in ſe viſum neceſſitat voluntatem ad ipſum omni alteri præferendum, idque non tantùm per accidens, ut contingit cùm unum bonum finitum ſolum nobis proponitur, ſed per ſe, & facta quavis aliorum propoſitione. Quod autem ſic determinat præ omnibus aliis, & nullam in contrarium poteſtatem voluntati relinquit, meliùs amatur illis omnibus aliis.

3. Probatur præterea concluſio per partes. Ac primò quidem quod ſit amor ille perfectior objectivè, quia videns Deum vult neceſſariò Deo omnia bona quæ in Deo videt, & quæ ſcit ab illo poſſideri, & quæ à ſe ipſo pendent; nempe ipſum Dei amorem totum ſibi poſſibilem, & amorem item omnium quæ ſcit Deo eſſe grata, & ob ipſum amabilia: non tanta autem bona novit viator niſi implicitè. Ergo non tanta vult expreſsè, & ſic minor eſt objectivè amor ejus. Nam ille actus latiùs patet objectivè qui eadem, quæ per alium attinguntur tantùm implicitè, attingit diſtinctè & expreſsè: alioqui nulla quantumlibet diſtincta cognitio ſingulorum entium poſſibilium major eſſet objectivè eâ quâ concipimus confusè omne ens in communi.

quicquam extra viſionem intuitivam infiniti boni tale dari poteſt. Adde quò dintenſio actuum per ſe maximè pet tur ex claritate cognitionis, ſuppoſita identitate objecti : unde intenſio non pendet ex libertate niſi ipſa ſit objectum, & intellectus proponat voluntati bonitatem amoris intenſi. Nam alioqui voluntas amabit cum ea intenſione quâ poterit, & in hoc voluntas ſe habebit ut natura.

6. Dico ſecundò, amor viæ ſecundùm quid eſt perfectior amore patriæ. Probatur quia in quantum eſt liber, eſt meritorius, quod non convenit amori patriæ. Quòd autem per hoc præſtet tantùm ſecundùm quid, ſed non abſolutè, probatur, quia neceſſitas amoris circa ſummum & infinitum bonum præſtat tam libertati circa illud idem bonum, quàm merito, ſi quidem amare neceſſariò ſummum & infinitum bonum eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, unde Deus circa ſui ipſius amorem neceſſitatur: libertas autem circa infinitum bonum, ſicut & meritum in univerſum, dicunt aliquem defectum : Unde ſunt bona illa neceſſitate inferiora.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

FINIS.

Digitized by Google

Digitized by Google

5-2